

A CONTRACULTURA

2ª EDIÇÃO



**theodore
roszak**

 VOZES



A CONTRACULTURA

*Reflexões sobre a sociedade tecnocrática
e a oposição juvenil*

THEODORE ROSZAK

2ª edição



EDITORA VOZES LTDA.

1972

Título original inglês
THE MAKING OF A COUNTER CULTURE

© 1968, 1969 by Theodore Roszak
Tradução de *Donaldson M. Garschagen*

© 1972 da tradução portuguesa
EDITORA VOZES LTDA.
Rua Frei Luís, 100 Petrópolis RJ Brasil

*Arte Degradada, Imaginação Rejeitada:
A Guerra Governava as Nações*

* * * *

Eia, ó Jovens da Nova Era! Oponde-vos aos Mercenários ignorantes! Pois temos Mercenários na Caserna, na Corte e na Universidade, que, pudessem eles, reprimiriam a Guerra Mental e prolongariam a Corporal.

WILLIAM BLAKE

Sumário

Prefácio	6
A CONTRACULTURA	9
CAP.I - Os Filhos da Tecnocracia.....	10
CAP.II - Uma Invasão de Centauros	33
CAP.III - A Dialética de Libertação: Herbert Marcuse e Norman Brown.....	56
CAP.IV - Jornada ao Oriente... E mais além: Allen Ginsberg e Alan Watts.....	78
CAP.V - O Infinito de Imitação: O uso e abuso da Experiência Psicodélica	95
CAP.VI - Exploração da Utopia: A Sociologia Visionária de Paul Goodman	108
CAP.VII - O Mito da Consciência Objetiva.....	123
CAP.VIII - Olhos de Carne, Olhos de Fogo	140
APÊNDICE Objetividade sem Limites	156
Notas Bibliográficas.....	169

Prefácio

Como tema de estudo, o assunto deste livro — a contracultura — oferece todos os riscos que um senso mínimo de cautela intelectual faria uma pessoa evitar a todo transe. Alguns de meus colegas estiveram a ponto de me convencer de que coisas como “O Movimento Romântico” ou “A Renascença” jamais existiram — pelo menos se o observador se dispõe a esquadriñar os fenômenos microscópicos da história. A esse nível, ele tende apenas a ver muitas pessoas diferentes fazendo e pensando coisas muito diferentes. Quão mais vulneráveis se tornam as categorizações amplas quando se trata de reunir e comentar elementos do tempestuoso cenário contemporâneo! Entretanto, aquela tênue concepção a que se denomina “o espírito da época” continua a fustigar a mente e a exigir identificação, porquanto parece ser esta a única maneira pela qual se pode dar um sentido pelo menos provisório ao mundo em que se vive. Seria muito conveniente, é claro, que esses Zeitgeists perversamente espectrais fossem movimentos que realizassem manifestações com faixas e cartazes, possuíssem uma sede, uma junta executiva e publicassem manifestos oficiais. Entretanto, é evidente que isso não acontece. Nesse caso, o observador vê-se forçado a examiná-los de uma forma um tanto desajeitada, permitindo que pela peneira das generalizações passe grande quantidade de exceções, mas tendo sempre a esperança de que da ganga sobre algo de sólido e valioso.

Com tudo isso pretendemos admitir abertamente que grande parte do que será dito neste livro com relação à cultura jovem contemporânea está sujeito a qualquer número de ressalvas. Parece-me incontestavelmente óbvio que o interesse de nossos universitários e adolescentes pela psicologia da alienação, pelo misticismo oriental, pelas drogas psicodélicas e pelas experiências comunitárias compreende uma constelação cultural que diverge radicalmente dos valores e pressupostos que têm constituído os pilares de nossa sociedade pelo menos desde a Revolução Científica do século XVII. Estou perfeitamente cômico, porém, de que essa constelação ainda tem muito que amadurecer antes que suas prioridades se cristalizem e antes que em torno dela se forme uma desenvolvida coesão social.

Neste momento, a contracultura de que falo congrega apenas uma pequena minoria dos jovens e um punhado de mentores adultos. Exclui nossos jovens mais conservadores, para os quais um pouco menos de previdência social e um pouco mais de religião à antiga (além de mais policiais de ronda) bastariam para concretizar a Grande Sociedade. Exclui nossa juventude mais liberal, para a qual o alfa e o ômega da política ainda é o estilo Kennedy. Exclui os esparsos grupos marxistas ortodoxos, cujos membros, repetindo seus pais, continuam a atirar as cinzas da revolução proletária, esperando que delas salte uma fagulha. Exclui, sobretudo, a maioria dos jovens militantes negros, cujo programa político passou a definir-se em termos étnicos tão estreitos que, apesar de sua urgência, tornou-se atualmente tão anacrônico, do ponto de vista cultural, quanto os mitos nacionalistas do século XIX. Seja como fôr, a situação da juventude negra exige um tratamento especial que por si só merece todo um livro.

Se realmente se justificam tantas exceções numa análise da juventude, é de se crer que os jovens que formam o movimento contracultural sejam bastante numerosos e

disponham de força suficiente para merecer atenção independente. De meu ponto de vista pessoal, muito mais do que simplesmente “merecer” atenção, a contracultura necessita urgentemente dela; pois não sei onde poderemos encontrar, salvo entre esses jovens rebeldes e seus herdeiros das próximas gerações, a insatisfação radical e a inovação capazes de transformar essa nossa desnorteada civilização em algo que um ser humano possa identificar como seu habitat. Eles constituem a matriz em que se está gestando um futuro alternativo, mas ainda excessivamente frágil. Admito que a alternativa se apresenta vestida com uma bizarra colcha de retalhos; suas vestes foram tomadas emprestadas de fontes variadas e exóticas — a psiquiatria profunda, os adocicados remanescentes da ideologia esquerdista, as religiões orientais, o Weltschmerz romântico, o anarquismo, o dadaísmo, o folclore indígena norte-americano e, suponho, a sabedoria sempiterna. No entanto, quer me parecer que isso constitui tudo de que dispomos para opor-nos à consolidação final de um totalitarismo tecnocrático no qual nos veremos engenhosamente adaptados a uma existência de todo dissociada das coisas que sempre fizeram da vida uma aventura interessante.

Se fracassar a resistência oferecida pela contracultura, ereto que nada nos restará senão aquilo que antiutópicos como Huxley e Orwell previram — embora eu não duvide de que esses lúgubres despotismos serão muito mais estáveis e eficientes do que antevistos por tais profetas. Estarão aparelhados com sutilíssimas técnicas de manipulação mental. E sobretudo, a capacidade desse paraíso tecnocrático para desnaturar a imaginação, reservando a si todo o significado de Razão, Realidade, Progresso e Conhecimento, fará com que seja impossível aos homens dar outro nome às suas potencialidades irrealizadas — incomodamente irrealizadas — que não seja o de loucura. E para tal loucura serão prodigalizadas terapias humanitárias.

Para muitos leitores as questões levantadas neste livro talvez pareçam um palavreado vazio e sem nexos. Não é fácil contestar o ajuizadíssimo, bem-intencionadíssimo mas reduutivo humanismo de que a tecnocracia se cerca sem parecer falar uma linguagem morta e desacreditada. Principalmente se uma pessoa admite, como eu (com perdão da escatologia doutrinária da velha e da nova esquerdas), que a tecnocracia talvez, tenha plena possibilidade de utilizar sua pujança industrial, sua engenharia social, sua pura opulência e suas desenvolvidas táticas diversivas para minorar, usando meios que a maioria das pessoas julgará perfeitamente aceitáveis, todas as tensões geradas pela desorganização, pela privação e pela injustiça que atualmente perturbam nossas vidas. (Note-se que não digo que ela solucionará os problemas; entretanto, tal como a psicoterapia de apoio, ela poderá habilmente aplacar o trauma neurótico.) A tecnocracia não é apenas uma estrutura de poder possuidora de vasta influência material; é a expressão de um forte imperativo cultural, uma verdadeira mística profundamente endossada pela massa. Por conseguinte, é como uma esponja capaz de absorver prodigiosas quantidades de insatisfação e agitação, geralmente muito antes que pareçam outra coisa senão excentricidades divertidas ou aberrações inconvenientes. Surge, então, a pergunta: “Se em sua grandiosa marcha pela História a tecnocracia está realmente buscando a consecução de valores universalmente ratificados — A Procura da Verdade, A Conquista da Natureza, A Sociedade da Abundância, O Lazer Criativo, A Vida Ajustada — nesse caso por que não nos acomodar e desfrutar a viagem?”

A resposta, creio, é que eu mesmo me vejo incapaz de vislumbrar ao fim da estrada que seguimos com tanta confiança, nada senão os dois vagabundos tristes de Samuel

Beckett, que sob uma árvore murcha esperam que suas vidas comecem. Além disso, acho que a árvore nem sequer será real — e sim uma contrafação de plástico. Na verdade, é possível que até os vagabundos não passem de autômatos... embora — é claro — com largos sorrisos programados nos rostos.

A CONTRACULTURA

CAPÍTULO I

Os Filhos da Tecnocracia

O CONFLITO DAS GERAÇÕES É UMA DAS CONSTANTES óbvias da vida humana. Por isso, corre-se o risco de uma certa presunção quando se sugere que a rivalidade entre os jovens e os adultos na sociedade ocidental, nesta década, tenha dimensões singularmente grandes. No entanto, é preciso correr esse risco para que não se perca de vista nossa mais importante fonte contemporânea de inconformismo radical e de inovação cultural. Para o bem ou para o mal, a maior parte do que atualmente ocorre de novo, desafiante e atraente, na política, na educação, nas artes e nas relações sociais (amor, corte sentimental, família, comunidade) é criação de jovens que se mostram profundamente, até mesmo fanaticamente alienados da geração de seus pais, ou de pessoas que se dirigem primordialmente aos jovens. É entre a juventude que a crítica social significativa busca hoje uma audiência receptiva, à medida que, cada vez mais, cresce o consenso de que é aos jovens que compete agir, provocar acontecimentos, correr os riscos e, de forma geral, proporcionar os estímulos. Seria interessante que o processo imemorial do conflito das gerações já tivesse deixado de ser uma experiência periférica na vida do indivíduo e da família e se transformado numa alavanca importante de reforma social radical. Mas se uma pessoa acredita, como eu, que os jovens alienados estão dando forma a algo que se afigura como a visão salvadora exigida por nossa periclitante civilização, nesse caso não há como evitar a necessidade de entendê-los e educá-los para aquilo a que se propuseram.

Este livro trata basicamente dos Estados Unidos, mas as manchetes da imprensa demonstram que o antagonismo entre as gerações adquiriu dimensões internacionais. Em todo o Ocidente (assim como no Japão e em certas partes da América Latina) são os jovens que se vêem na condição de única oposição radical efetiva em seus países. Nem todos os jovens, é claro — talvez apenas uma minoria dos universitários. Entretanto, nenhuma outra posição analítica, senão a que vê uma minoria militante de jovens dissidentes em choque com a política apática de consenso e coalizão de seus pais burgueses, parece explicar as grandes perturbações políticas da época. Essa dicotomia entre as gerações constitui fato novo na vida política, um fato que os jovens europeus têm relutado em aceitar, ao contrário de seus companheiros norte-americanos. Herdeiros de um legado esquerdista institucionalizado, os jovens radicais europeus ainda se inclinam a ver-se como os paladinos do “povo” (a classe trabalhadora) contra a opressão da burguesia (na maioria dos casos, seus próprios pais). Por conseguinte, tentam bravamente adaptar-se aos padrões habituais do passado. Automaticamente, dentro de linhas ideológicas estabelecidas, procuram aliados — os trabalhadores, os sindicatos operários, os partidos de Esquerda — apenas para constatar que, estranhamente, as esperadas alianças não se concretizam e que eles se encontram sós e isolados, uma vanguarda sem seguidores.

Na Alemanha e na Itália, os principais partidos da oposição esquerdista permitiram-se ingressar na política respeitável, às vezes até a ponto de participarem de coalizões governistas. Embora os estudantes alemães (dos quais menos de 5% provêm de famílias operárias) se exponham à ira da polícia ao levarem às ruas os nomes de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, o efeito contraproducente de suas agitações é tão acentuado entre os

trabalhadores quanto entre a burguesia. Quando os estudantes de Berlim realizam manifestações contra a guerra no Vietnã, os sindicatos respondem (como ocorreu em fevereiro de 1968) com contramanifestações de apoio à versão norte-americana de “paz e liberdade” no Sudeste Asiático.

Na Inglaterra, a geração de Aldermaston e seus desiludidos sucessores há muito tiveram de admitir que o Partido Trabalhista, sempre à caça dos votos da classe média, hoje decisivos, faz pouco mais que papaguear a cantilena dos Conservadores. Quanto à classe trabalhadora britânica, a única causa que lhes inspirou uma demonstração de espírito combativo durante a década de 1960 (além das tradicionais reivindicações de salários e melhores condições de trabalho) foi o impiedoso brado de expulsão dos imigrantes de cor.

Na França, os aguerridos estudantes da rebelião de maio de 1968 foram obrigados a assistir ao conluio entre a amolecida CGT e o PC, que passaram a agir como órgãos de confiança do Pres. De Gaulle na manutenção do governo responsável e ordeiro, face à ameaça de “anarquia” nas ruas. Se os estudantes rebeldes marcham aos milhares para as barricadas, seus pais cautelosos marcham às dezenas de milhares em defesa do status quo e votam aos milhões pela manutenção da elite gerencial que o velho general recrutou na *Ecole polytechnique* com o intuito de controlar a nova prosperidade francesa. Até mesmo os operários, que engrossaram aos milhões as fileiras dos estudantes durante as primeiras fases da Greve Geral de maio de 1968, parecem haver chegado à conclusão de que a essência da revolução consiste num envelope de pagamento mais polpudo.

Em toda a Europa Ocidental repete-se o mesmo quadro: os estudantes talvez abalem suas sociedades; mas sem o apoio das forças sociais adultas são incapazes de demolir a ordem estabelecida. E parece que esse apoio não se encontra à vista. Ao contrário, as forças sociais adultas — inclusive as da Esquerda tradicional — constituem o lastro do status quo. Os estudantes cantam a Internacional, desfaldam a bandeira vermelha, afixam nas barricadas retratos de heróis marxistas, antigos e novos... mas a situação a que se opõem recusa-se obstinadamente a abrir mão de uma convencional análise em termos de Esquerda ou Direita. Será de admirar que, em desespero, alguns estudantes franceses tenham começado a pichar nas paredes o slogan mal-humorado “*Je suis marxiste, tendance Groucho*” (“Sou marxista, da linha Groucho”)? Por fim, são forçados a admitir que o entrincheirado consenso que lhes rejeita a rebelião é o fenômeno de gerações que os jovens franceses e alemães começaram a chamar de “política de papai”.

Se a experiência dos jovens americanos presta alguma contribuição para a compreensão desse dilema é justamente porque a ala esquerdista de nosso espectro político sempre foi pateticamente reduzida. Por isso os jovens americanos inclinam-se muito menos que seus colegas europeus a brandir a retórica do radicalismo. Entretanto, como as velhas categorias da análise social têm pouquíssimo a nos dizer (pelo menos essa é a tese que desenvolverei), torna-se vantajoso enfrentar a novidade da “política de papai” sem preconceitos ideológicos obsoletos. O resultado poderá ser então uma abordagem mais flexível, mais experimental, embora talvez aparentemente mais bizarra de nossa situação. Ironicamente, parece que foram os jovens norte-americanos, carentes de melhor *background* radical, que compreenderam com mais lucidez que, conquanto fatos prementes como a guerra no Vietnã, a injustiça racial e a pobreza enquistada exijam certa dose de ativismo político ao velho estilo, a luta suprema de nossos dias é contra um inimigo muito mais temível — porque muito menos visível, — ao qual eu daria o nome de “tecnocracia”,

uma forma social mais desenvolvida nos Estados Unidos do que em qualquer outra sociedade. A juventude americana parece haver percebido mais depressa que na luta contra esse inimigo as táticas convencionais de resistência política ocupam posição marginal, em grande parte restrita a crises imediatas de vida ou morte. Para além dessas questões imediatas, entretanto, jaz a tarefa maior de alterar todo o contexto cultural em que tem lugar a política cotidiana.¹

* * * *

Quando falo em tecnocracia, refiro-me àquela forma social na qual uma sociedade industrial atinge o ápice de sua integração organizacional. É o ideal que geralmente as pessoas têm em mente quando falam de modernização, atualização, racionalização, planejamento. Com base em imperativos incontestáveis como a procura de eficiência, a segurança social, a coordenação em grande escala de homens e recursos, níveis cada vez maiores de opulência e manifestações crescentes de força humana coletiva, a tecnocracia age no sentido de eliminar as brechas e fissuras anacrônicas da sociedade industrial. A meticulosa sistematização que Adam Smith louvou em sua famosa fábrica de alfinetes estende-se hoje a todas as áreas da vida, proporcionando-nos uma organização humana que compete em precisão com nossa organização mecânica. Chegamos assim à era da engenharia social, na qual o talento empresarial amplia sua esfera de ação para orquestrar todo o contexto humano que cerca o complexo industrial. A política, a educação, o lazer, o entretenimento, a cultura como um todo, os impulsos inconscientes e até mesmo, como veremos, o protesto contra a tecnocracia — tudo se torna objeto de exame e de manipulação puramente técnicos. O que se procura criar é um novo organismo social cuja saúde dependa de sua capacidade para manter o coração tecnológico batendo regularmente. Diz Jacques Ellul:

A técnica exige previsibilidade e, em não menor grau, exatidão de previsão. É necessário, portanto, que a técnica prevaleça sobre o ser humano. Para a técnica isto é uma questão de vida ou morte. A técnica precisa reduzir o homem a um animal técnico, o rei dos escravos da técnica. O capricho humano esboroa ante essa necessidade; não pode haver nenhuma autonomia humana face à autonomia técnica. É preciso que o indivíduo seja talhado por técnicas, quer negativamente (pelas técnicas da compreensão do homem), quer positivamente (pela adaptação do

¹ Para uma comparação entre o radicalismo estudantil americano e europeu segundo as Unhas aqui esboçadas, ver Gianfranco Corsini, "A Generation Up in Arms", *The Nation*, 10 de junho de 1968.

Daniel Cohn-Bendit e seus revolucionários espontâneos na França constituem quase exceção ao que eu disse acima a respeito dos jovens radicais europeus. Os instintos anarquistas de Cohn-Bendit (que tanto irritaram os grupos estudantis da Esquerda tradicional durante o *chienlit* de maio de 1968) proporcionam-lhe sadia consciência "do fenômeno burocrático" na moderna sociedade industrial e da forma como este fenômeno solapou sutilmente o potencial revolucionário da classe trabalhadora e de sua liderança esquerdista oficial. Por isso ele adverte incisivamente contra o "culto" ao trabalhador. Mesmo assim, porém, continua a conceber o "povo" como os trabalhadores, e os trabalhadores como o elemento revolucionário decisivo, atuando os estudantes apenas como seus aliados e líderes iniciais. Isto leva-o à conclusão de que a subversão do status quo não precisa aguardar uma transformação cultural total, podendo ser acionada por "células de insurreição" e "núcleos de confrontação", cujo propósito seria dar um exemplo às classes trabalhadoras. Ver Daniel e Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative* (Nova York: McGraw-Hill, 1969), principalmente a lúcida análise da aliança funcional entre a sociologia "empiricista-positivista" e a manipulação tecnocrática, pp. 35-40.

homem à estrutura técnica), a fim de se eliminar os defeitos que sua determinação pessoal introduz no projeto perfeito da organização.²

Na tecnocracia, tudo deixou de ser pequeno, simples ou fácil de entender para o homem não-técnico. Pelo contrário, a escala e a complexidade de todas as atividades humanas — no campo político, econômico e cultural — transcende a competência do cidadão amadorista e exige inexoravelmente a atenção de peritos possuidores de treinamento especial. Além disso, em torno deste núcleo central de peritos que tratam das necessidades públicas em grande escala desenvolve-se um círculo de subperitos que, nutrindo-se do generalizado prestígio social proporcionado pela especialização técnica, investem-se de influência normativa até mesmo sobre os aspectos supostamente pessoais da vida: comportamento sexual, educação de filhos, saúde mental, recreação, etc. Na tecnocracia tudo aspira a tornar-se puramente técnico, objeto de atenção profissional. Por conseguinte, a tecnocracia é o regime dos especialistas — ou daqueles que podem empregar os especialistas. Entre suas instituições mais basilares encontramos os centros de prospectiva, uma indústria de muitos bilhões de dólares que procura prever e integrar no planejamento social absolutamente tudo. Assim, nem mesmo o público geral tomou plena consciência dos novos avanços técnicos e já a tecnocracia previu-lhes o futuro e estabeleceu planos para adotar ou rejeitar, promover ou desdenhar.³

Numa tal sociedade, o cidadão, confrontado por uma formidável complexidade, vê-se na necessidade de transferir todas as questões a peritos. Na realidade, agir de outra forma seria uma violação da razão, uma vez que, segundo o consenso geral, a meta primordial da sociedade consiste em manter a máquina produtiva funcionando eficientemente. Na ausência de especialização, o imenso mecanismo certamente emperraria, deixando-nos em meio ao caos e à miséria. Como veremos em capítulos posteriores, as raízes da tecnocracia descem bem fundo em nosso passado cultural e acham-se presas à cosmovisão científica da tradição ocidental. Mas para nossos objetivos aqui bastará definir a tecnocracia como aquela sociedade na qual os governantes justificam-se invocando especialistas técnicos, que, por sua vez, justificam-se invocando formas científicas de conhecimento. E além da autoridade da ciência não cabe recurso algum.

Compreendida nesses termos, como o produto amadurecido do progresso tecnológico e do ethos científico, a tecnocracia escapa a todas as categorias políticas tradicionais. Com efeito, uma das características da tecnocracia consiste em fazer-se ideologicamente invisível. Seus pressupostos com relação à realidade e seus valores tornam-se tão difusos quanto o ar que respiramos. Enquanto prossegue o debate político cotidiano dentro e entre as sociedades capitalistas e coletivistas do mundo, a tecnocracia expande-se e consolida seu poder em ambas, como um fenômeno transpolítico que obedece às diretrizes de eficiência industrial, de racionalidade e de necessidade. Em todas essas controvérsias, a tecnocracia assume uma posição semelhante à do árbitro inteiramente neutro numa disputa atlética. O árbitro é normalmente a figura menos ostensiva entre os participantes do espetáculo. Por quê? Porque concentramos a atenção e a lealdade

² Jacques Ellul, *The Technological Society*, traduzido por John Wilkinson (Nova York: A. A. Knopf, 1964), p. 138. Este livro profundamente pessimista constitui até o presente a tentativa mais global para descrever a tecnocracia em plena operação.

³ Para um relatório sobre as atividades de um típico *brain trust* tecnocrático, o Instituto Hudson, de Herman Kahn, ver Bowen Northrup, "They Think for Pay", em *The Wall Street Journal*, 20 de setembro de 1967. Atualmente o Instituto está formulando estratégias para integrar os hippies e para explorar as novas possibilidades de sonhos programados.

apaixonada nas equipes, que competem dentro de certas regras; inclinamo-nos a ignorar o homem que se coloca acima da disputa e que simplesmente interpreta e faz cumprir as regras. Entretanto, num certo sentido, o árbitro é a figura mais importante do jogo, uma vez que somente ele fixa os limites e as metas da competição e julga os contendores.

A tecnocracia cresce sem resistência, em que pese hediondas falhas e crimes, sobretudo porque seus críticos potenciais insistem em tratar essas deficiências em termos de categorias antiquadas. Este ou aquele desastre é imputado pelos Republicanos aos Democratas (ou vice-versa), pelos Conservadores aos Trabalhistas (ou vice-versa), pelos comunistas franceses aos gaullistas (ou vice-versa), pelos socialistas aos capitalistas (ou vice-versa), pelos maoístas aos revisionistas (ou vice-versa). Entretanto, todas essas alterações são travadas entre tecnocratas ou entre facções que endossam integralmente os valores tecnocráticos. As ferozes polêmicas entre conservadores e liberais, radicais e reacionários, atingem tudo menos a tecnocracia, porque em nossas sociedades industriais desenvolvidas a tecnocracia não é vista geralmente como um fenômeno político. Afigura-se antes como um imponente imperativo cultural, incontestável, indiscutível.

Quando qualquer sistema político devora a cultura em que se inscreve temos o totalitarismo, a tentativa de colocar toda a vida sob o controle da autoridade. Conhecemos bem a política totalitária na forma de regimes brutais que realizam sua integração através do cassete e da baioneta. No caso da tecnocracia, porém, o totalitarismo reveste-se de uma forma mais apurada porque suas técnicas tornam-se cada vez mais subliminares. A característica principal do regime dos especialistas está no fato de que, embora possua amplo poder coercitivo, ele prefere extrair-nos submissão explorando nossa profunda lealdade para com o cientificismo e manipulando as seguranças e bens materiais que a ciência nos deu.

Tão sutis e racionalizadas tornaram-se em nossas sociedades industriais desenvolvidas as artes da dominação tecnocrática que até mesmo aqueles que ocupam funções na estrutura estatal e/ou empresarial que domina nossas vidas devem julgar impossível verem-se como agentes de um controle totalitário. Em lugar disso, consideram-se com toda naturalidade os conscienciosos gerentes de um munificente sistema social que, pelo simples fato de sua propalada opulência, é incompatível com qualquer forma de espoliação. Na pior das hipóteses, o sistema pode apresentar algumas deficiências de distribuição. Mas essas deficiências serão certamente sanadas... oportunamente. E sem dúvida serão. Aqueles que se arriscam a asseverar que o capitalismo ou o coletivismo são, por sua própria natureza, incompatíveis com uma tecnocracia totalmente eficiente, que elimine finalmente a pobreza material e a grosseira espoliação física, lançam-se a uma aposta perigosa. Certamente um dos argumentos radicais mais antigos, porém mais débeis, é aquele que sustenta obstinadamente ser o capitalismo incapaz, *inerentemente*, de proporcionar ovos de ouro para todos.

O grande segredo da tecnocracia está, portanto, em sua capacidade de convencer-nos de três premissas interdependentes, a saber:

1. Que as necessidades vitais do homem (ao contrário do que os grandes vultos da História nos disseram) são de caráter puramente técnico. Ou seja: os requisitos de nossa condição humana submetem-se inteiramente a alguma espécie de análise formal capaz de ser levada a cabo por especialistas, detentores de certos conhecimentos impenetráveis, e que pode ser então traduzida por eles, diretamente, num acervo de programas sociais e

econômicos, processos de administração de pessoal, mercadorias e dispositivos mecânicos. Se um problema não possui uma solução mecânica desse tipo, não será decerto um problema real. Será apenas uma ilusão... um capricho gerado por alguma tendência cultural regressiva.

2. Que essa análise formal (e altamente esotérica) de nossas necessidades acha-se atualmente concluída em 99%. Por conseguinte, apesar de empecilhos e dificuldades secundárias criadas por elementos irracionais em nosso meio, os pré-requisitos de realização humana acham-se inteiramente satisfeitos. É esse pressuposto que leva à conclusão de que sempre que surge atrito social numa tecnocracia ela deve ser motivada por aquilo a que se chama “quebra de comunicação”. Pois se a felicidade humana foi calibrada com tanta precisão e se os poderes existentes são tão bem intencionados, uma controvérsia não poderia resultar de uma questão substantiva, mas apenas de mal-entendidos. Por isso, basta que raciocinemos juntos e tudo ficará resolvido.

3. Que os especialistas que sondaram nossos recônditos desejos e que são os únicos capazes de continuar a prover nossas necessidades, os especialistas que realmente sabem o que dizem, estão todos eles na folha de pagamento oficial da estrutura estatal e/ou empresarial. Os especialistas importantes são os autorizados. E os especialistas autorizados pertencem à matriz.

Não é preciso fazer muito esforço para ouvir a voz do tecnocrata em nossa sociedade. Ele fala alto e claro, e de tribunas privilegiadas. Por exemplo:

Hoje quase desapareceram essas amplas questões. Os problemas nacionais importantes de nossa época são mais sutis e menos simples. Não se referem a choques filosóficos ou ideológicos básicos, mas a maneiras e meios de se alcançar metas comuns — a busca de soluções aperfeiçoadas para questões complexas e recorrentes. ...

O que está hoje em jogo em nossas decisões econômicas não é alguma enorme guerra de ideologias rivais que abale o país, mas a administração prática de uma economia moderna. Não necessitamos de rótulos e clichês, e sim de discussão básica das questões complexas e técnicas envolvidas no funcionamento de uma vasta máquina econômica. ...

Minha sugestão é a de que os problemas de política fiscal e monetária na década de 1960, em contraposição ao tipo de problemas que enfrentamos na década de 1930, exigem desafios sutis para os quais devem ser oferecidas respostas técnicas, e não respostas políticas.⁴

Ou, para oferecer outro exemplo, que nitidamente identifica o gerencialismo elitista com a própria razão:

Alguns críticos preocupam-se hoje com o fato de que nossas sociedades livres, democráticas, se estariam tornando superdirigidas. Em minha opinião ocorre justamente o contrário. Por paradoxal que possa parecer, a ameaça real à democracia não provém de superdireção e sim de subdireção. Subdirigir a realidade não é manter a liberdade. É simplesmente permitir que outra força que não a razão dê forma à realidade. Essa força pode ser emoção desenfreada; pode ser cobiça; pode ser agressividade; pode ser ódio; pode ser ignorância; pode ser inércia; pode ser qualquer outra coisa além da razão. Entretanto, seja o que for, se a razão não governar o homem ele não atinge seu potencial.

⁴ John F. Kennedy, “Yale University Commencement Speech”, *New York Times*, 12 de junho de 1962, p. 20.

A formulação de decisões vitais, sobretudo em questões de política, deve permanecer na cúpula. Em parte, mas não de todo, é para isso que existe a cúpula. Mas a formulação de decisões racionais depende a existência de toda uma gama de opções racionais, e a gerência bem sucedida organiza a empresa de modo que esse processo possa ocorrer da melhor forma. Trata-se de um mecanismo através do qual homens livres podem, de maneira mais eficiente, exercer sua razão, sua iniciativa, sua criatividade e sua responsabilidade pessoal. A tarefa aventurosa e imensamente gratificante de uma organização eficiente consiste em formular e analisar essas opções.⁵

Tais afirmativas, manifestadas por líderes obviamente competentes, obviamente esclarecidos, tornam mais que clara a estratégia fundamental da tecnocracia: reduzir a vida àquele padrão de “normalidade” apropriado à gestão da especialização técnica, e depois, segundo aquele critério espúrio e exclusivista, reivindicar sobre nós uma intimidante onicompetência, justificada por seu monopólio dos especialistas. É essa a política de nossas sociedades industriais desenvolvidas, nossas sociedades verdadeiramente *modernas*, nas quais dois séculos de agressivo ceticismo secular, após impiedosamente corroer os objetivos tradicionalmente transcendentais da vida, proporcionou-nos ademais uma proficiência de meios técnicos que hoje oscila absurdamente entre a produção de abundância frívola e a produção de munições genocidas. A tecnocracia transformou-nos na mais científica das sociedades; no entanto, tal como o personagem K., de Kafka, em todo o “mundo desenvolvido” os homens tornam-se cada vez mais perplexos dependentes de castelos inacessíveis, onde técnicos inescrutáveis conjuram o destino da humanidade. Na verdade, de vez em quando o sistema à prova de erros atola-se em distúrbios, lassidão apática ou erros de supercentralização; na verdade, a obscenidade crônica da guerra termonuclear paira sobre o sistema como uma ameaçadora ave de rapina que consome a maior parcela de nossa opulência e inteligência. Mas a atual geração de pais agarra-se à tecnocracia devido ao sentido míope da próspera segurança por ela proporcionada. Que direito teriam para se queixar contra aqueles que pretendem apenas o melhor, que se arvoram em agentes do consenso democrático e que invocam a alta sanção retórica da cosmovisão científica, nossa mais inelutável mitologia? Como contestar a paternal magnanimidade desses Inquisidores-Mores tecnocráticos? Não só propiciam riqueza abundante, como o pão é macio como paina — mastiga-se com facilidade e é vitaminado.

Existem, naturalmente, aqueles que ainda não receberam seu quinhão das vantagens materiais, tais como os “outros americanos” de nosso próprio país. Quando isto ocorre, o resultado é, inevitável e justificadamente, uma campanha vigorosa e indignada em torno da questão de integrar os excluídos na abundância geral. Talvez seja uma luta exaustiva, no decorrer da qual perdem-se de vista todos os outros valores. Mas por fim (por que deveríamos duvidar?) todas as minorias desprivilegiadas são acomodadas. E assim amplia-se a base da tecnocracia, à proporção que ela absorve seus fatigados desafiantes. A maneira como tal política funciona quase parece um truque. É como capturar uma pessoa aplicando

⁵ Robert S. McNamara, *The Essence of Security*, Nova York: Harper & Row, 1968, pp. 109-110. Na atual geração são homens de segundo ou terceiro escalão, como McNamara, que tendem a ser os tecnocratas por excelência: os homens que se postam por trás da fachada oficial de liderança e que dão prosseguimento a seu trabalho apesar de todas as mudanças superficiais de governo. A carreira de McNamara constitui quase paradigma de nosso novo gerencialismo elitista: de diretor da Ford a Secretário da Defesa e daí a presidente do Banco Mundial. O passo final será certamente a presidência de uma de nossas maiores universidades ou fundações. Já não importa evidentemente *o que* um diretor dirige; é tudo uma questão de trampolinagens com grandes números: dinheiro, misseis, estudantes...

o estratagema de fazê-la empurrar uma porta que se mantém fechada... e de repente abri-la. Ela não só acaba dentro, justamente o que se quer, como ainda entra impetuosamente.

Em sua análise desse “novo autoritarismo”, Herbert Marcuse chama nossa atenção sobretudo para o “poder absorvente” da tecnocracia: sua capacidade de proporcionar “satisfação de uma maneira que gera submissão e depaupera a racionalidade do protesto”. À medida que amadurece, o sistema tecnocrático parece realmente capaz de anabolizar toda e qualquer forma de insatisfação.

Consideremos um exemplo expressivo de tal “dessublimação repressiva”, como a chama Marcuse. O problema é a sexualidade, tradicionalmente uma das maiores fontes de insatisfação do homem civilizado. A liberação da sexualidade criaria uma sociedade na qual seria impossível a disciplina tecnocrática. Mas a simples repressão da sexualidade geraria um ressentimento explosivo e generalizado que exigiria policiamento constante. Além disso, essa repressão associaria a tecnocracia a várias tradições puritanas que homens esclarecidos só podem considerar como supersticiosas. A estratégia escolhida, portanto, não é a repressão drástica, mas a versão de *Playboy* para o sexo, uma permissividade total que hoje nos impõe sua imagem em todos os filmes e revistas de atualidade. Na sociedade da afluência temos sexo com fartura; pelo menos é o que se crê. Mas quando examinamos a situação mais atentamente, verificamos que essa promiscuidade sibarítica reveste-se de um colorido social especial. Foi assimilada a um nível de renda e a um status social só disponíveis a executivos bem postos na vida e ao *café-society*. Afinal de contas, quanto custa alugar esses iates cheios de coisinhas ninfomaniacas em que nossos *playboys* partem para “badalações” orgiásticas nas Bahamas? Somos levados a acreditar que o *verdadeiro* sexo é uma coisa associada ao melhor uísque escocês, óculos escuros caríssimos e cadarços de sapatos com ponteiros de platina. Não sendo assim, qualquer coisa não passa de um canhestro sucedâneo. Sim, há permissividade na sociedade tecnocrática; mas só para os que “estão na onda” e para quem gaste a valer. É a recompensa que cabe aos sequazes politicamente dignos de confiança do status quo. Antes que nosso pretenso *playboy* possa ser um Don Juan na fábrica, é preciso que seja um empregado dedicado.

Além disso, a sexualidade de *Playboy* é, idealmente, casual e divertida; e ainda imensamente promíscua. É o sexo anônimo do harém. Não cria compromissos, ligações pessoais, não desvia a atenção das responsabilidades primordiais de uma pessoa: a empresa, a carreira, a posição social, o Sistema de modo geral: O perfeito *playboy* segue uma carreira envolvida em trivialidades descomprometidas: não existem para ele nem lar, nem família, nem romance que estraçalhe dolorosamente o coração. Fora do trabalho, a vida se consome num moto-perpétuo de riqueza imbecil e orgasmos impessoais.

Finalmente, como corolário, o ideal de vida segundo o *Playboy* dá-nos uma concepção de feminilidade indistinguível da idiotia social. A mulher transforma-se numa mera *playmate*, uma coelhinha submissa, uma decoração vazia. De um golpe, metade da população é reduzida à condição de entretenimento inconsequente da elite mimada da tecnocracia.

O que ocorre com a sexualidade ocorre em todos os outros aspectos da vida. Na tecnocracia, a invenção e o embelezamento de traiçoeiras paródias de liberdade, alegria e realização tornam-se uma forma indispensável de controle social. Em todos os meios sociais, publicitários e especialistas em relações públicas adquirem proeminência cada vez

maior. A tecnocracia tem como centuriões falsários que, através de hábeis manipulações, tentam integrar a insatisfação gerada por aspirações frustradas.

Assim, o que chamamos de “educação”, “vida do espírito”, “busca da verdade”, não passa de um bitolamento de nossos jovens às necessidades das várias burocracias barrocas — a empresarial, a governamental, a militar, a sindical, a educacional.

O que chamamos de “livre iniciativa” não passa de um sistema, imensamente restritivo, de manipulação oligopolística de mercados, ligado pela corrupção institucionalizada ao maior escândalo oficial da História (a corrida armamentista) e dedicada à infantilização do povo, transformando-o num rebanho de consumidores compulsivos.

O que chamamos de “lazer criativo” consiste em pintura com os dedos e cursos de cerâmica com extensão universitária, férias tropicais, monumentais excursões a montanhas distantes e a praias ensolaradas. Mas, da mesma forma que nossos anseios sexuais, esse tipo de “lazer” não passa de um benefício adicional ao carreirismo — o prêmio que cabe ao subalterno bem comportado.

O que chamamos de “pluralismo” consiste em as autoridades oficiais afirmarem solenemente o direito de cada um a sua própria opinião como pretexto para ignorar o incômodo desafio que venha a ser proposto por alguém. Num pluralismo dessa espécie, as opiniões críticas não passam de preces individuais feitas ante o altar de uma concepção inconseqüente de liberdade de expressão.

O que chamamos de “democracia” consiste tão-somente numa enquête de opinião pública na qual se pede a uma “amostra casual” que diga sim ou balance a cauda em resposta a um conjunto de alternativas pré-fabricadas, geralmente relacionadas aos fatos consumados dos governantes, que sempre podem dirigir as enquetes em seu próprio benefício. Ou seja, se 80% acharem que foi um “erro” termos “entrado” no Vietnã, mas 51% acharem que seria “perder prestígio” uma “retirada imediata”, então o “povo” haveria sido “consultado” e a guerra continuaria com a “aprovação” popular.

O que chamamos de “debate” não vai além de encontros combinados entre candidatos igualmente neutros em trinta minutos exatos de horário nobre em cadeia, tendo o espetáculo o objetivo de criar uma “imagem” de competência. Se o “debate” incluir interrogadores, terão sido escolhidos a dedo e as perguntas ensaiadas.

O que chamamos de “governo com o consentimento dos governados” inclui, neste exato momento, em algum ponto do labirinto dos órgãos paramilitares, uma conferência entre um “especialista de área”, que nem eu nem você elegemos, e “assessores especiais” que serão enviados a algum lugar que será o próximo Vietnã. E em algum ponto nas profundezas dos oceanos um comandante de submarino, que nem eu nem você elegemos, pilota uma embarcação com poder de fogo capaz de devastação cataclísmica e que talvez tente decidir (por motivos que tanto eu como você desconhecemos) se chegou a hora de apertar o botão.

A tudo isto chama-se ser “livre”, ser “feliz”, ser a Grande Sociedade.

Do ponto de vista da esquerda tradicional, os vícios dos Estados Unidos de hoje explicam-se facilmente — na verdade, com demasiada facilidade. Os males originam-se simplesmente da desenfreada busca de lucros. Atrás das fraudes manipulativas, facínoras capitalistas assaltam a sociedade à procura de qualquer espólio.

Com efeito, os facínoras existem e constituem um flagelo da sociedade. Numa tecnocracia capitalista o lucro sempre será um incentivo central e uma importante fonte de corrupção. Entretanto, até mesmo em nossa sociedade o lucro já não mantém seu primado como sinal de êxito organizacional, como se poderia suspeitar pela mera constatação de que nossas maiores empresas industriais podem hoje contar com um fluxo ininterrupto de altos rendimentos. Nessa altura dos acontecimentos, entram em cena, entre os gerentes, considerações inteiramente diferentes, como nos recorda Seymour Melman quando observa:

A natureza “fixa” do investimento industrial representado por máquinas e estruturas significa que amplas parcelas dos custos de qualquer período contábil têm de ser lançadas de maneira arbitrária. Por isso, a magnitude dos lucros demonstrados em qualquer período contábil varia inteiramente segundo as regras instituídas pela própria gerência para determinar seus lançamentos “fixos”. Por isso, o lucro deixou de ser para o economista a medida independente do êxito ou do fracasso da empresa. Podemos definir a qualidade sistemática no comportamento e na gerência de grandes empresas industriais não em termos de lucros, mas em termos de suas ações no sentido de manter ou ampliar seu poder de decisão quanto à produção. Este poder de decisão quanto à produção pode ser avaliado pelo número de pessoas empregadas ou cujo trabalho é dirigido, pela proporção de certos mercados que uma gerência domina, pelo capital de investimento que é controlado, pelo número de outras gerências cujas decisões são controladas. Para atingir esses fins, os lucros são um meio subordinado num dado período contábil à ampliação do poder decisório.⁶

Isto significa dizer que atualmente a empresa capitalista entra na fase em que a integração e o controle social em grande escala tornam-se interesses primordiais em si mesmos: os grupos começam a conduzir-se como órgãos públicos preocupados com a racionalização da economia total. Embora o lucro ainda constitua um importante lubrificante do sistema, cumpre reconhecer que outros sistemas podem perfeitamente usar outros lubrificantes para alcançar o mesmo objetivo de organização centralizada. Mas ao fazê-lo constituem ainda sistemas *tecnocráticos*, nutrindo-se de seus próprios estímulos.

No exemplo a que nos referimos de permissividade à la *Playboy*, os instrumentos usados para integrar a sexualidade na racionalidade industrial estão relacionados com alta renda e dissipação. No regime nazista, entretanto, os acampamentos de jovens e as cortesãs do partido eram utilizados com o mesmo objetivo de integração, da mesma forma que os campos de concentração, onde os membros mais imaginativos da elite eram premiados com a permissão de satisfazer seus gostos. Nesse caso, a liberdade sexual não era assimilada a nível de renda ou consumo conspícuo, mas a privilégio político. Se os regimes comunistas ainda não encontraram meios de institucionalizar a liberdade sexual é porque as organizações partidárias ainda estão sob controle de velhos ranzinzas cujo puritanismo remonta aos dias de acumulação primitiva. Mas certamente assim que esses personagens sombrios deixarem o palco (digamos, quando tivermos uma versão soviética da liderança kennediana), teremos notícias de festinhas em trajes sumários em balneários do Mar Negro ou de bacanais nas *dachas*. Quando isto acontecer, os camaradas e comissários que se portarem bem terão direito à boa-vida.

⁶ Seymour Melman, "Priorities and the State Machine", *New University Thought*, Inverno de 1966-67, pp. 17-18.

É essencial compreender que a tecnocracia não é produto exclusivo das maquinações daquele demônio, o capitalismo. É o produto de um industrialismo maduro e em aceleração. Ainda que se eliminasse a busca de lucros, a tecnocracia persistiria. O problema fundamental é o paternalismo da especialização dentro de um sistema sócio-econômico tão bem organizado que se acha inescapavelmente endividado com a especialização. Além disso, com uma especialização que aprendeu mil ardis para extrair nossa aquiescência com imperceptível sutileza.

A melhor forma de ilustrar esse ponto, antes de terminarmos esta breve caracterização da tecnocracia, será talvez examinar tal paternalismo tecnicista em uma instituição não-capitalista de impecável idealismo: o Serviço Nacional Britânico de Saúde. Sejam quais forem seus defeitos, o S.N.B.S. constitui uma das mais louváveis realizações do socialismo britânico, um esforço corajoso para colocar a medicina a serviço da sociedade. Mas é claro que, com o passar do tempo, o S.N.B.S. terá que crescer e adaptar-se às necessidades de uma ordem industrial em amadurecimento. Em junho de 1968 a BBC (TV) produziu um documentário sobre o S.N.B.S., acentuando de maneira especial a “filosofia progressista” que já toma corpo entre os especialistas que procuram prever as futuras responsabilidades do Serviço. Percebe-se inequivocamente entre eles a convicção de que atualmente o S.N.B.S. acha-se sobrecarregado por uma excessiva interferência leiga, e que o Serviço jamais alcançará seu pleno potencial se não fôr colocado nas mãos de administradores profissionais.

O que se poderia esperar desses profissionais? Para começar, hospitais mais bem projetados e equipados; sobretudo, mais automatizados. Até aí, muito bem, poder-se-á dizer. Desse ponto em diante, porém, a reforma estudada pelo documentário tornava-se realmente ambiciosa; note-se que se trata de propostas perfeitamente sérias, apresentadas por técnicos respeitados em seus campos e que falam em termos de “realidades” e “necessidades”.

Segundo esses técnicos, o S.N.B.S. teria de preparar-se para o dia em que seus serviços de psiquiatria assumiriam o encargo de atestar o comportamento “normal” e de ajustar o comportamento “anormal” (ou seja, a conduta de pessoas “infelizes e fracassadas”) às exigências rigorosas da sociedade moderna. Assim, o S.N.B.S. tornar-se-ia um “Ministério do Bem-Estar”, sendo provável que a manipulação psiquiátrica se tornasse sua tarefa principal.

Ademais, o S.N.B.S. teria de assumir maior responsabilidade no tocante à dinâmica populacional — o que incluiria a administração de um programa de “eutanásia voluntária” para os velhos improdutivos e incapazes. Talvez o S.N.B.S. tivesse de fazer cumprir um programa de anticoncepção a todos os adolescentes, que mais tarde, quando adultos, teriam de solicitar ao Serviço autorização para ter filhos. Competiria então ao S.N.B.S. avaliar as qualidades genéticas dos candidatos a pais antes de conceder permissão para a concepção.⁷

⁷ O programa a que nos referimos é o documentário “Something for Nothing”, produzido para a BBC-1 por James Burke e levado ao ar em Londres a 27 de junho de 1968. Num simpósio sobre eutanásia, em 1968, o Dr. Eliot Slater, redator-chefe do *British Journal of Psychiatry*, opinou que, ainda que os velhos conservem o vigor físico, sofrem de um conservadorismo inato. “Da mesma forma no mundo mecânico, onde os avanços ocorrem com mais rapidez nas áreas em que é constante a produção de novos modelos, com um conseqüente processo de rápida obsolescência, o mesmo ocorre no mundo da natureza”. Citado em “Times Diary”, *The Times* (Londres), 5 de julho de 1968, p. 10.

Que classificação usaremos para esse tipo de pensamento? Será “esquerdista” ou “direitista”? Liberal ou reacionário? Vício do capitalismo ou do socialismo? Na realidade, nada disso. Os peritos que assim raciocinam já não fazem parte de tais dicotomias políticas. Sua posição é a de homens que estão acima de ideologias — e estão mesmo, no que toca às ideologias tradicionais. Eles são simplesmente... os especialistas. Falam de fatos, probabilidades e soluções práticas. Sua política é a tecnocracia: a busca implacável de eficiência, de ordem, de controle racional cada vez mais amplo. Partidos e governos vão e vêm, mas os especialistas continuam sempre no mesmo lugar. Pois sem eles o sistema não funciona. A máquina pára. E em que ficamos?

De que maneira as ideologias esquerdistas tradicionais nos aparelham para protestar contra esse bem-intencionado uso de técnicas atualizadas com o objetivo de tornar nossas vidas mais confortáveis e mais seguras? A resposta é: elas não o fazem. Afinal, prisioneiros dessa descomunal máquina industrial, a quem pediremos soluções para nossos dilemas senão aos especialistas? Ou deveremos, a esta altura do jogo, perder a confiança na ciência? Na razão? Na inteligência técnica que foi a criadora do sistema?

É exatamente a perguntas dessa ordem que os jovens rebeldes se dirigem em manifestos como este, afixado à entrada principal da Sorbonne, em maio de 1968:

A revolução que está começando questionará não só a sociedade capitalista como também a sociedade industrial. A sociedade de consumo tem de morrer de morte violenta. A sociedade da alienação tem de desaparecer da História. Estamos inventando um mundo novo e original. A imaginação está tomando o poder.⁸

* * * *

Por que seriam os jovens os principais contestadores da expansão da tecnocracia?

Não há como evitar a resposta mais óbvia: os jovens assumem tamanho destaque porque atuam contra um pano de fundo de passividade quase patológica por parte da geração adulta. Só reduzindo a zero nossa concepção de cidadania é que poderíamos desculpar nossa geração adulta por sua espantosa omissão. Os adultos do período da II Guerra Mundial, acometidos pela paralisia de desnorteada docilidade — o quadro que Paul Goodman denominou “mal do nada-pode-ser-feito” — na verdade abriram mão de sua madureza, se é que esse termo significa alguma coisa mais que ser alto, ter problemas financeiros e ser capaz de comprar bebida sem fazer prova de idade. Vale dizer: renunciaram à sua responsabilidade de tomar decisões de valor, de gerar ideais, de controlar a autoridade pública, de salvaguardar a sociedade contra os rapinantes.

Não podemos analisar aqui como e por que esta geração perdeu o controle das instituições que dominam sua vida. A lembrança da derrocada econômica na década dos trinta; a perplexidade e o cansaço causados pela guerra; a patética, posto que compreensível busca de segurança e tranquilidade nos após-guerra; o deslumbramento com a nova prosperidade; um mero torpor defensivo face ao terror termonuclear e o prolongado estado de emergência internacional durante o final da década de quarenta e na de cinquenta; a perseguição aos comunistas; a caça às bruxas e o barbarismo infrene do macartismo... sem dúvida tudo isto contribuiu em parte. E houve ainda a rapidez e o ímpeto com que o

⁸ Citado em *The Times* (Londres), 17 de maio de 1968: reportagem de Edward Mortimer, de Paris.

totalitarismo tecnocrático irrompeu do período da guerra e do começo da fase da guerra fria, recorrendo aos enormes investimentos industriais de guerra, a centralização premente do processo decisório e a reverência timorata do público pela ciência. A situação impôs-se com rapidez e vigor. Talvez nenhuma sociedade conseguiria manter a presença de espírito, como a nossa não conseguiu. E o colapso não foi apenas norte-americano. Tentando explicar a insubordinação da juventude italiana, Nicola Chiaromonte observa:

... os jovens — os nascidos depois de 1940 — dão conta de que vivem numa sociedade que nem impõe nem merece respeito. ... Pois terá o homem moderno, em sua existência coletiva, pretendido algum deus ou ideal senão o deus da propriedade e do gozo e da satisfação ilimitada das necessidades materiais? Terá apresentado outra razão para trabalhar senão a da recompensa de prazer e de prosperidade? Terá, na realidade, criado outra coisa além dessa “sociedade de consumo”, repudiada com tanta facilidade e falsidade?⁹

No cenário americano, esta geração adulta foi aquela cujo deus Allen Ginsberg identificou ainda em meados da década de cinquenta como o estéril e onívoro “Moloch”. É a geração cuja senilidade prematura Dwight Eisenhower encarnou à perfeição e cuja enfermidade moral resplandia tão lugubramente nas obscenidades públicas que homens como John Foster Dulles, Herman Kahn e Edward Teller dispunham-se a chamar de “política”. As coisas do espírito nunca são assinaladas por marcos muito nítidos, mas é possível que *Howl* de Allen Ginsberg tenha constituído o mais divulgado anúncio da guerra entre as gerações, podendo-se juntar ainda outros fenômenos sintomáticos. Um deles seria o aparecimento da revista *MAD*, que desde então tornou-se leitura normal de ginasianos. É verdade que a rebeldia de *MAD* muitas vezes se mantém mais ou menos ao nível de *Os Sobrinhos do Capitão*; seja como fôr, entretanto, o cinismo grosseiro com que *MAD* começou a verberar o *American way of life* — a política, a publicidade, a comunicação de massas, a educação — teve seu efeito. *MAD* levou às sorveterias as mesmas invectivas contra a classe média americana que humoristas como Mort Sahl e Lenny Bruce começariam a levar aos *night-clubs* em meados da década de cinquenta. Os meninos que tinham doze anos quando *MAD* apareceu têm vinte e poucos hoje — e já trazem consigo uma experiência de dez anos em tratar o conteúdo da vida de seus pais como objeto de irrisão.

Num nível intelectual mais importante, Ginsberg e os *beatniks* podem ser associados cronologicamente com a sociologia agressivamente ativista de C. Wright Mills; digamos, por exemplo, com a publicação de *Causas da II Guerra Mundial* (1957), que de certa forma assinala o momento em que Mills deixou a erudição pela panfletagem de qualidade. Mills não foi de modo algum o primeiro, depois da guerra, a tentar dizer a verdade sobre o estado da vida pública e da cultura norte-americanas. Grupos corajosos que sustentavam publicações radicais como *Liberation* e *Dissent* já vinham clamando no deserto. E desde o fim da guerra Paul Goodman e Dwight Macdonald vinham realizando uma análise da América tecnocrática mais lúcida que a de Mills — e sem abrir mão de seu tom humanista. Mas foi Mills que chamou a atenção. Seu tom era mais enérgico; sua retórica, mais

⁹ A “falsidade” nesta citação refere-se à lúcida análise feita por Chiaromonte sobre o ponto cego doutrinário na perspectiva da juventude italiana, ou seja, a tendência de identificar a tecnocracia com o capitalismo; como observei acima, este é um erro geral dos movimentos da juventude europeia. Este excelente artigo foi publicado em *Encounter*, julho de 1968, pp. 25-27. Chiaromonte não menciona o fator do fascismo na Itália, mas é evidente que na Alemanha a separação entre a geração jovem e a adulta foi ampliada, muito mais que nos E.U.A., pela cumplicidade da geração mais velha com o nazismo.

cativante. Ele era o acadêmico bem sucedido que de repente começava a clamar por ação numa profissão letárgica, numa sociedade abúlica. Estava disposto a dar um passo à frente e temerariamente afixar sua acusação como um alvo no peito do inimigo. E quando acabou de representar seu papel de Emile Zola havia marcado quase todo mundo que merecia acusação.

Sobretudo, Mills teve a sorte de encontrar ouvidos receptivos: sua indignação contou com platéia. Mas a Nova Esquerda que ele procurava ao morrer em 1961 não surgiu entre seus pares. Apareceu entre os estudantes — e quase que só entre eles. Se Mills estivesse vivo hoje, seus seguidores ainda teriam menos de trinta anos (embora a guerra do Vietnã haja levado, magnificamente, grande número de seus colegas acadêmicos à rebelião aberta — entretanto, permanecerão eles na luta quando a guerra finalmente chegar a seu ambíguo fim?).

Realmente, a dissidência que começou em meados da década de cinquenta não se limitou aos jovens. Assistiu-se no ano de 1957 à criação, em nível adulto, de focos de resistência como o *SANE* e, pouco depois, o *Turn Toward Peace*. Mas o que, exatamente, grupos como o SANE e o TTP nos dizem sobre a América adulta, mesmo quando tratamos com elementos politicamente conscientes? Em retrospecto, causa admiração sua absurda superficialidade e conformismo, sua total relutância em levantar questões fundamentais quanto à qualidade da vida americana, seu fastidioso anticomunismo, e sobretudo sua incapacidade de manter qualquer iniciativa importante no campo político. Até mesmo a Comissão de Correspondência, um movimento promissor por parte de acadêmicos (formado por volta de 1961), logo acreditou ser suficiente publicar uma nova revista. Atualmente os reduzidos remanescentes do SANE e do TTP parecem limitados ao papel de críticos (muitas vezes com certa justiça) das extremas impetuosas e das tendências esquerdistas de grupos jovens muito mais dinâmicos, como os Estudantes por uma Sociedade Democrática, o Comitê do Dia do Vietnã, de Berkeley ou a Mobilização da Primavera de 1967. Entretanto, uma crítica avuncular não representa iniciativa. E quando se torna uma preocupação constante ela se torna fastidiosa, ainda que bem intencionada. Da mesma forma, os grupos negros mais jovens começaram a preponderar sobre as organizações adultas; nesse caso, contudo, receio que os resultados venham a ser desastrosos.

O fato é que foram os jovens, à sua maneira amadorística e até mesmo grotesca, que deram efeito prático às teorias rebeldes dos adultos. Arrancaram-nas de livros e revistas escritos por uma geração mais velha de rebeldes, e as transformaram num estilo de vida. Transformaram as hipóteses de adultos descontentes em experiências, embora freqüentemente relutando em admitir que às vezes uma experiência redunde em fracasso.

No final das contas, entretanto, não se pode deixar de ser ambivalente em relação a esse dinamismo compensatório dos jovens, pois pelo menos ele constitui um sintoma de sua situação inteiramente anormal. Não é ideal, e provavelmente nem sequer é bom que aos jovens caiba tamanha responsabilidade em criar ou imaginar soluções para toda uma sociedade. Esta tarefa é grande demais para que tenham êxito. Na verdade, é trágico que numa crise que exige o tato e a sabedoria da maturidade, tudo quanto existe de mais promissor em nossa cultura esteja sendo construído a partir de tentativas canhestras, o que não pode deixar de acontecer quando os construtores são de todo neófitos.

Além da omissão por parte dos adultos, há vários outros fatos sociais e psíquicos que ajudam a explicar a proeminência da rebeldia jovem em nossa cultura. Muita coisa dá à nova geração boas condições para a ação.

Em primeiro lugar, a sociedade está-se tornando mais jovem — basta dizer que nos E.U.A., como em vários países europeus, um pouco mais de 50% da população tem menos de vinte e cinco anos de idade. Mesmo que admitamos que pessoas com mais ou menos 25 anos não têm o direito de reivindicar para si o status de “jovens”, ou de permitir que nele sejam incluídos, resta ainda entre os autenticamente jovens — a faixa dos treze aos dezenove anos — uma pequena nação de vinte e cinco milhões de pessoas. (Entretanto, como veremos abaixo, há bons motivos para se juntar o grupo de vinte e poucos anos a esse primeiro grupo).

Mas isto não basta para explicar a proeminência agressiva da juventude contemporânea; além disso os jovens parecem *sentir*, mais do que nunca, a potencialidade de seus números. Não resta dúvida de que em grande parte isto se deve ao fato de a máquina publicitária de nossa sociedade de consumo haver dedicado muita atenção ao cultivo da consciência etária, tanto dos velhos como dos jovens. Os adolescentes dispõem de um enorme volume de dinheiro e gozam de muito lazer; era inevitável, assim, que passassem a constituir um mercado especial. Foram adulados, utilizados, idolatrados e tratados com uma deferência quase nauseante. O resultado disto é que tudo quanto os jovens criaram para si serviu de alimento à máquina comercial — *inclusive* o novo ethos de descontentamento, fato este que gera um pungente desnorteamento para o jovem descontente (e para seus críticos) e ao qual voltaremos mais adiante.

Contudo, a força do mercado não tem sido o único fator a intensificar a consciência de idade. Para tanto mais importante foi a expansão da educação superior. Temos nos Estados Unidos quase seis milhões de universitários, quase o dobro do número que havia em 1950. É essa expansão continua, à medida que o ingresso na universidade torna-se cada vez mais natural para o jovem de classe média.¹⁰ Da mesma forma que as diabólicas usinas da fase inicial do industrialismo concentraram a mão-de-obra e ajudaram a criar a consciência de classe do proletariado, da mesma forma o campus universitário, que chega a congregar 30.000 estudantes, tem servido para cristalizar a identidade grupai dos jovens. Além disso, o campus mistura calouros de dezessete, dezoito anos, com estudantes formados, já em seus vinte e tantos. Nos campi mais importantes são muitas vezes esses estudantes formados que assumem posições de liderança, conferindo aos movimentos estudantis um grau de competência de que os mais jovens não dispõem. Se incluirmos

¹⁰ O rápido crescimento da matrícula universitária constitui fenômeno internacional, e países como a Alemanha, Rússia, França, Japão e Tchecoslováquia (entre os países desenvolvidos) igualam ou ultrapassam o aumento registrado nos E.U.A. São as seguintes as estatísticas da UNESCO para o período 1950-1964:

	1950	1964	Aumento
E.U.A.	2.300.000	5.000.000	2,2 x
Reino Unido	133.000	211.000	1,6 x
U.R.S.S.	1.200.000	3.600.000	3,0 x
Itália	192.000	262.000	1,3 x
França	140.000	455.000	3,3 x
Alemanha Ocidental	123.000	343.000	2,8 X
Berlim Ocidental	12.000	31.000	2,6 X
Tchecoslováquia	44.000	142.000	3,2 x
Japão	391.000	917.000	2,3 x
Índia	404.000	1.100.000	2,2 x

nessa aliança aquela recente e significativa entidade, o não-estudante — o agitador que já vai chegando aos trinta — percebemos por que a “juventude” transformou-se atualmente numa carreira tão longa. Os formados e os não-estudantes passam a identificar seus interesses e lealdades com um grupo etário nitidamente mais jovem. Nas gerações anteriores, há muito haveriam deixado para trás esses jovens. Hoje, entretanto, eles e os calouros mal saídos da escola secundária unem-se todos numa mesma comunidade universitária.

O papel dessas pessoas mais velhas nos campi é de máxima importância, pois são geralmente eles que percebem mais claramente o novo papel econômico da universidade. Estando mais próximos das carreiras tecnocráticas para as quais a educação superior os prepara na Grande Sociedade, mostram-se altamente sensíveis à arregimentação social que em breve enfrentarão, e possuem senso mais apurado da força potencial que lhes é dada pela necessidade de pessoal treinado. Em alguns casos sua intranquilidade decorre de uma consciência prática das verdades fundamentais da educação nos dias que correm, pois na Inglaterra, na Alemanha e na França, os estudantes que causam maiores perturbações são aqueles que engrossaram as matrículas nos cursos de humanidades e ciências sociais e depois descobriram que na verdade a sociedade espera que suas escolas produzam técnicos, e não filósofos. Na Grã-Bretanha essa forte tendência de fuga às ciências, verificada nos últimos quatro anos, continua a provocar a irritação preocupada de autoridades públicas, que não se pejam de demonstrar sua característica estreiteza de espírito, falando em alto e bom som que o país não está gastando dinheiro para produzir poetas e egiptólogos — e depois exigindo drástica redução nas verbas universitárias.¹¹

Ao mesmo tempo, entretanto, esses não-técnicos sabem que a sociedade não pode passar sem suas universidades, que não pode fechá-las ou violentar os estudantes indefinidamente. As universidades produzem os cérebros de que a tecnocracia necessita; por conseguinte, causar problemas nos campi equívale a causar problemas em um dos setores vitais da economia. E depois que os estudantes formados — muitos dos quais talvez estejam trabalhando como assistentes de ensino — são acometidos por escrúpulos e insatisfação agressiva, às vezes os professores mais jovens logo pegam a doença da rebeldia e se vêem atraídos para a órbita da “juventude”.

Os distúrbios em Berkeley, em fins de 1966, ilustram a capacidade de expansão do protesto estudantil. Tudo começou quando um grupo ocupou a União Estudantil em protesto contra recrutadores da Marinha. A este grupo logo se somou um contingente de não-estudantes, muitos dos quais foram presos pela administração. Um não estudante de quase trinta anos de idade — Mário Sávio, casado e pai de um filho — logo apareceu como porta-voz da demonstração. Finalmente, os assistentes de ensino entraram em greve em apoio ao protesto ameaçado. Quando por fim a agitação chegou a seu término ambíguo, milhares de manifestantes organizaram um comício junto ao prédio da administração central, cantando “Submarino Amarelo”, dos Beatles, o sucesso do momento em todos os ginásios locais. Se não pudermos utilizar a palavra “juventude” para abranger essa heterogênea população, talvez tenhamos de inventar outra. Inegavelmente, porém, o grupo existe, com uma solidariedade consciente.

¹¹ Em suas palestras Reith, proferidas em 1967, o Dr. Edmund Leach procura explicar esse afastamento dos cursos científicos. Ver seu *Runaway World*, British Broadcasting Company, 1968. Para uma análise do mesmo fenômeno na Inglaterra, ver o artigo de Max Beloff em *Encounter*, julho de 1968, p. 28-33.

Se perguntarmos quem são os responsáveis por essas crianças peraltas, só pode haver uma resposta: os responsáveis são seus pais, que lhes deram um superego anêmico. A atual geração de estudantes é formada pelos beneficiários dos hábitos educativos bastante complacentes que têm caracterizado nossa sociedade depois da II Guerra Mundial. A carinhosa indulgência do Dr. Spock (não apressar o aprendizado do controle de dejeções, não sentir pânico por causa de masturbação, evitar disciplina rigorosa) representa mais efeito que causa da nova (e sensata) concepção das adequadas relações entre pais e filhos que prevalece entre nossa classe média. Uma sociedade de lazer, com alto nível de consumo, simplesmente não precisa de contingentes de jovens trabalhadores “responsáveis”, rigidamente treinados. Não pode utilizar mais do que uma fração dos jovens desqualificados que saem da escola secundária. Por isso a classe média pode dar-se ao luxo de prolongar a ociosidade e disponibilidade da infância, e não faz outra coisa. Como ninguém espera que uma criança aprenda um ofício vendável até que entre na universidade, a escola secundária converte-se num clube de campo cujas taxas são pagas pela família. Assim os jovens são “estragados”, no sentido de que são levados a acreditar que ser humano implica de alguma forma com prazer e liberdade. Entretanto, ao contrário de seus pais, que também anseiam pela abundância e pelo lazer da sociedade de consumo, os jovens não tiveram de se vender em troca de seus confortos ou de aceitá-los em regime de meio expediente. Podem tomar como natural a segurança econômica — e sobre ela constroem uma nova e descomprometida personalidade, talvez maculada por um ócio irresponsável, mas também tocada por um espírito sincero. Ao contrário de seus pais, obrigados a se curvar diante das organizações de que ganham seu pão, os jovens podem ser malcriados em casa sem temer serem postos no olho da rua. Uma das características patéticas mas, hoje percebemos, promissoras da sociedade americana de após-guerra tem sido a arrogância dos adolescentes e a concomitante redução do paterfamilias à inexpressividade de um Pafúncio. Em todas as comédias domésticas dos últimos vinte anos o pai tem sido o bufão.

É provável que a permissividade da educação infantil após a guerra raramente tenha alcançado os padrões propostos por A. S. Neill — mas foi suficiente para despertar expectativas. Quando bebês, os jovens da classe média eram apanhados ao colo quando choravam; quando crianças, os desenhos que faziam no jardim de infância eram pregados na parede da sala por mães que não se dispunham a desestimular a expressão artística; quando adolescentes, às vezes até dispunham de carro próprio (ou controlavam o da família), gozando todos os privilégios sexuais decorrentes. Passaram por sistemas escolares que, por medíocres que sejam em vários aspectos, têm-se orgulhado, desde a II Guerra Mundial, de oferecerem cursos “progressistas”, relacionados com “criatividade” e “auto-expressão”. Assistiu-se ainda nesse período à proliferação dos cursinhos que levam tão a sério a presunção dos “problemas existenciais” da adolescência. Essa indulgência escolar mistura-se facilmente com os esforços do mundo comercial de elaborar uma cultura total da adolescência baseada unicamente em diversão e jogos. (Em que mais poderia basear-se uma cultura da adolescência?) O resultado foi transformar a adolescência, não no começo da vida adulta, mas num estado por direito próprio: um limbo que nada representa senão o prolongamento de uma infância já por si só permissiva.

É claro que essa infantilização dos jovens da classe média tem um efeito corruptor. Deixa-os despreparados para o mundo real e sua disciplina inexorável, embora cada vez mais sutil. Permite que alimentem fantasias até estarem crescidos demais; até que

sobrevenha o choque inevitável. Pois à medida que os dias na “multiversidade”^{*} chegam ao fim para esses jovens mimados, o princípio de realidade da tecnocracia começa cruelmente a exigir suas concessões. Aos jovens é dito que agora são oficialmente “adultos”, mas acontece que demoraram muito a tomar contacto com as durezas e as hipocrisias que supostamente um adulto é obrigado a enfrentar. De repente a General Motors exige cabelos aparados, pontualidade e respeito adequado pelas submissões impostas pela hierarquia funcional. Washington exige patriótica carne de canhão, sem admitir réplica. Tais perspectivas não parecem divertidas do ponto de vista de dezoito, vinte anos de disponibilidade relativamente despreocupada.¹²

Alguns dentre esses jovens (a maioria, com efeito) junta o apropriado senso de responsabilidade para se ajustarem aos padrões estabelecidos da vida adulta; outros, sendo incorrigivelmente infantis, não o conseguem. Continuam a considerar o prazer e a liberdade como direitos humanos e começam a fazer perguntas agressivas àquelas forças que insistem, em meio a uma óbvia abundância, na necessidade de disciplina, não importa quão subliminar. É por isso, por exemplo, que os administradores das universidades são obrigados a trapacear com seus estudantes: se por um lado sustentam que eles são “homens e mulheres crescidos, responsáveis”, por outro lado sabem perfeitamente que não ousam confiar a essas crianças indecisas nenhum poder sobre sua própria educação. Pois certamente se entregariam a atividades incompatíveis com as necessidades da arregimentação tecnocrática.

Os incorrigíveis ou se entregam à polícia ou se marginalizam. Ou, às vezes, passam a oscilar entre as duas atitudes, inquietos, perplexos, em busca frenética de melhores idéias sobre a vida adulta do que as oferecidas pela GM, pela IBM ou por LBJ.^{**} Como estão improvisando seu próprio ideal de idade adulta — tarefa semelhante à de uma pessoa que tentasse erguer-se do solo puxando os cordões dos próprios sapatos — é muito fácil cometer enganos patéticos. Alguns se tornam vagabundos, perambulando pelas zonas boêmias dos E.U.A. e da Europa com dinheiro recebido de casa; outros simplesmente deixam tudo. Segundo o F.B.I., em 1966 foram presos mais de 90.000 fugitivos juvenis; a maioria dos que fogem de lares abastados da classe média são apanhados aos milhares nos bairros boêmios das grandes cidades, lutando contra a fome e as doenças venéreas. Os departamentos de imigração da Europa registram a cada ano mais ou menos 10.000 *hippies* desgrehados (na maioria americanos, ingleses, alemães e escandinavos) que se dirigem para o Oriente Próximo e a Índia, em direção a Katmandu (onde as drogas são baratas e legais), topando com toda espécie de vicissitudes no caminho. O influxo foi bastante grande para obrigar o Irã e o Afeganistão a elevar substancialmente as disposições sobre as quantias que os turistas devem ter consigo ao entrar no país. E o consulado britânico em Istambul solicitou oficialmente ao Parlamento em fins de 1967 que aumentasse o número de acomodações para o “enxame” de jovens ingleses sem tostão que, a caminho do Oriente, ali

* Multiversidade — Neologismo norte-americano para designar uma instituição formada por várias universidades (N. do T.).

¹² Até mesmo os Jovens Americanos para a Liberdade, que defendem fervorosamente as disciplinadas virtudes da estrutura vigente, têm-se tornado demasiado rebeldes para se conformarem com a indignidade da conscrição. Com pleno apoio de Ayn Rand, têm denunciado a convocação como “escravidão seletiva”. Quanto tempo será necessário para que surja um conservadorismo que reconheça perspicazmente que o Ideal de livre empresa nada tem que ver com capitalismo tecnocrático?

^{**} N. do T. — Lyndon Baines Johnson.

procuram abrigo temporário ou talvez proteção contra as autoridades turcas encarregadas da repressão aos tóxicos.¹³

Pode-se levemente interpretar esse êxodo como a versão contemporânea da fuga com o circo; mas a comparação mais correta seria com a tentativa dos cristãos do século III (outra gente intratável, esquisita e frequentemente meio louca) de fugirem das corrupções da sociedade helenística: é muito mais uma fuga *de* do que *para*. É evidente que, para um jovem de dezessete anos, deixar o seio confortável da família burguesa para se transformar em mendigo representa um formidável gesto de protesto. Dar pouca importância a tal gesto representa desprezar um sintoma importante de nossa saúde social.

Assim, através de uma dialética que Marx jamais poderia ter imaginado, a América tecnocrática produz um elemento potencialmente revolucionário entre sua própria juventude. Em lugar de descobrir o inimigo de classes em suas fábricas, a burguesia enfrenta-o na sala de jantar, nas pessoas de seus próprios filhos mimados. É claro que, sozinho, o jovem poderia ir à deriva, rumo ao desespero e à perplexidade. Mas agora acrescentaremos o ingrediente final a essa agitada cultura de rebeldia, e que lhe dá alguma possibilidade de alcançar forma e direção. Trata-se do radical adulto, que se vê num impasse bastante semelhante ao do intelectual burguês na teoria marxista. Ao se desesperar com a timidez e a letargia de sua própria classe, esperava-se que o revolucionário burguês marxista desertasse para o proletariado. Por isso, na América contemporânea, o radical adulto, enfrentando uma platéia cada vez menor entre os “robôs satisfeitos” de sua própria geração, é naturalmente atraído pelos descontentes jovens da classe média. Quem mais lhe dará ouvidos? A classe trabalhadora, que proporcionava os adeptos tradicionais da ideologia radical, atualmente nem conduz nem é conduzida: joga na certa, sendo o mais robusto esteio do Sistema. Se o radical adulto é branco, o ideal do Poder Negro cada vez mais veda seu ingresso em organizações negras. Quanto às massas espoliadas do Terceiro Mundo, servem tão pouco para os ideólogos ocidentais brancos quanto nossos negros — e, seja como fôr, estão longe demais. A menos que siga o exemplo ardoroso de um Régis Debray, nada resta ao radical branco americano senão simpatizar de longe com os movimentos revolucionários da Ásia e da América Latina.

Por outro lado, os jovens rebeldes da classe média estão em disponibilidade, sofrendo de uma estranha forma nova de “empobrecimento” gerada por estarem perdidos entre uma infância permissiva e uma idade adulta odiosamente conformista, experimentando desesperadamente novas formas de ingressarem com dignidade num mundo que desprezam, pedindo socorro. Por isso os radicais adultos oferecem-se como gurus aos jovens alienados, ou talvez sejam estes que os convocam a seu serviço.

É claro que a juventude não atrai todos os adultos liberais e radicais. Para muitos deles, a disposição dos jovens de experimentarem várias condutas rebeldes é objeto de Censura severa — o que fatalmente exaspera os jovens. Que mais haveriam: de sentir? Gerações de intelectuais esquerdistas desancaram os maus hábitos da sociedade burguesa. “A burguesia”, afirmaram, “tem a obsessão da cobiça; sua vida sexual é insípida e hipócrita; seus padrões familiares, viciados; sua submissão ao último grito da moda, degradante; sua rotinização mercenária da existência, intolerável; sua visão da vida, tacanha e melancólica; etc.etc.”. Por isso, os jovens rebeldes, acreditando no que ouvem, começam a tentar uma

¹³ Para as estatísticas citadas, ver *Time*, 15 de setembro de 1967, pp. 47-49; *The Observer* (Londres), 24 de setembro de 1967; e *The Guardian* (Londres), 18 de novembro de 1967.

coisa e outra, rejeitando um por um os vícios de seus pais, preferindo as maneiras menos estruturadas de sua própria infância e adolescência — apenas para descobrir que muitos daqueles que invectivavam os maus hábitos burgueses, chocados com a sexualidade impudente, com os pés sujos, com os cabelos desgrehados e com a liberdade de maneiras, juntam-se ao velho coro: “Não, não era isso que eu queria dizer. Não era nada disso”.

Por exemplo, um bom liberal como Hans Toch invoca o princípio protestante do trabalho para pregar um sermão aos hippies por causa de sua vida “consumidora, porém improdutiva”. O Professor Toch observa que são “parasitários”, porque “os hippies, afinal de contas, aceitam — e até exigem — serviços sociais, enquanto recusam a conveniência de prestar uma contribuição para a economia”.¹⁴ Mas é claro que recusam. Como não? Possuímos uma economia de abundância cibernética que dispensa o trabalho desses rebeldes, uma economia que está rapidamente rompendo a relação entre trabalho e salários, que sofre miséria por causa de má distribuição, e não por causa de escassez. Desse ponto de vista, por que motivo a marginalização voluntária dos hippies será mais “parasitária” que a marginalização forçada dos habitantes dos guetos? A economia é capaz de passar muito bem sem toda essa mão-de-obra. Nesse caso, que melhor forma haverá de gastar nossa riqueza do que nos bens e serviços mínimos que garantam o lazer para o maior numero possível de pessoas? Ou serão esses hippies merecedores de censura porque parecem gozar sua mendicante ociosidade, ao invés de se indignarem, como parece ser o dever dos pobres, e lutarem ferozmente por conseguir um respeitável emprego de quarenta horas por semana? A orla boêmia da cultura de juventude merece algumas críticas — *mas certamente* não esta.

Uma crítica justa a ser dirigida aos jovens é que eles enfrentaram muito mal a publicidade deturpada com que os meios de comunicação sobrecarregaram suas experiências embrionárias. Com demasiada freqüência caem no logro de reagir defensivamente ou com narcisismo à sua própria imagem refletida pelo espelho deformante dos meios de comunicação. Os chamados beatniks e hippies, sejam o que forem, nada têm a ver com aquilo em que os transformaram o *Time*, *Esquire*, *Cheeta*, a televisão, as comédias da Broadway e Hollywood. A imprensa decidiu que a rebelião “vende” bem. Mas o máximo que consegue fazer é isolar as aberrações mais insólitas e, conseqüentemente, atrair para o movimento muitos *poseurs* extrovertidos. Mas o que faz a boêmia quando se vê maciçamente infiltrada por bem-intencionados sociólogos (e agora, de repente, temos peritos em “sociologia da adolescência”), jornalistas à cata de sensação, turistas curiosos e simpatizantes de fim-de-semana? Que portas lhes fecham? O problema é novo e difícil: uma espécie de cínica asfixia da rebeldia através de publicidade contínua, e começa a parecer que para o Sistema esta arma é muito mais eficaz do que a supressão pura e simples.

Para citarmos mais uma vez o excelente artigo sobre os estudantes italianos, Nicola Chiaromonte diz que os rebeldes

devem separar-se, devem tornar-se “heréticos” resolutos. Devem separar-se tranquilamente, sem gritos nem distúrbios; na verdade, em silêncio e segredo. Não sozinhos, mas em grupos, em “sociedades” reais que criarão, na medida do possível, uma vida independente e sensata. ... Seria ... uma forma não retórica de “rejeição total”.

¹⁴ Hans Toch, “The Last Word on the Hippies”, *The Nation*, 4 de dezembro de 1967. Ver também os comentários preconceituosos de Eric Hoffer em *The New York Post Magazine*, 23 de setembro de 1967, pp. 32-33; Milton Mayer em *The Progressive*, outubro de 1967; e Arnold Wesker, “Delusions of Floral Grandeur”, na revista Inglesa *Envoy*, dezembro de 1967.

Entretanto, como aplicar essas estratégias de digna tranquilidade se o Sistema descobriu a arma exata com a qual derrotar os objetivos do movimento: as oniscientes comunicações de massa? Hoje em dia uma pessoa ou uma coisa só consegue manter-se oculta se lançar mão de meios extremos — como Ed Saunders e um grupo de poetas de Nova York, que deram a uma revista o título de *Fuck you*, para terem certeza de que ela não chegaria às bancas. Mas passar todo o tempo fugindo dos olhos e dos ouvidos eletrônicos do mundo pode levar às mesmas distorções que permitir um enfoque deturpado.

No entanto, admitir que os meios de comunicação distorcem os fatos não é o mesmo que dizer que os jovens não hajam criado nenhum estilo de vida próprio, ou que não tenham propósitos sérios. Supor que tudo quanto a publicidade toca avilta-se automaticamente ou talvez não possua qualquer realidade equívale a atribuir-lhe um potencial destrutivo irreal. Por exemplo, em algumas das melhores lojas de Londres pode-se comprar atualmente uma jaqueta ao estilo do exército chinês, anunciada como “Pensamentos de Mao em Burberry Country: flanela azul-marinho, revolucionária, com botões de metal e colar à la Mao”. O preço? Apenas 68 dólares... Por acaso Mao e a Revolução Cultural tornam-se de repente meras ficções devido a esse tipo de publicidade?

A vulgarização comercial constitui uma das pragas endêmicas da vida ocidental do século XX, tal como as moscas que enxameiam em torno de doces no verão. Entretanto, as moscas não criam os doces (embora possam torná-los menos apetecíveis); tampouco são as criadoras do verão. Minha tese é que, apesar da fraude e da leviandade que embaraçam seus contornos, uma nova cultura está realmente surgindo entre nossa juventude, e que esta cultura merece compreensão cuidadosa, pelo menos devido ao grande número de seus adeptos.

Mas existem, na verdade, outras razões, ou seja, o valor intrínseco daquilo que os jovens estão criando. Contudo, se quisermos chegar àquela compreensão é preciso que passemos por cima das notas exóticas e das reportagens sensacionalistas que nos são oferecidas pelos meios de comunicação. Não devemos igualmente recorrer à observação superficial de quem percorre as zonas boêmias por alguns dias, à procura de cor local e procurando “estar por dentro”, muitas vezes com a intenção de escrever para revistas. Em lugar disso, devemos tentar ver as tendências importantes que sobrevivem aos modismos. Devemos procurar as declarações públicas mais equilibradas que os jovens fizeram ou a que deram atenção; as afirmações bem pensadas, e não os disse-me-disses. Acima de tudo, devemos estar dispostos, com espírito de crítica construtiva, a separar aquilo que parece valioso e promissor nessa cultura rebelde, como se na realidade fosse importante para nós que os jovens dissidentes tivessem êxito em seu projeto.

Admito que isso exige grande dose de paciência. Pois o que se nos depara é uma crescente “adolescentização” do pensamento e da cultura dissidentes, senão por parte de seus criadores, pelo menos por parte de uma parcela substancial de sua audiência. E temos que admitir que a contracultura atinge até mesmo as crianças ainda mal entradas na adolescência. Citarei um exemplo. Em dezembro de 1967 assisti em Londres à representação de uma peça de Natal por um grupo de meninos de treze anos, como parte de um programa de praxiterapia. Os meninos haviam imaginado uma história em que Papai Noel era encarcerado pelas autoridades de imigração por entrar no país sem a devida permissão. A crítica à sociedade oficial era forte, sobretudo por vir instintivamente de jovens dos mais comuns, que tinham sofrido pouquíssimo contacto com quaisquer

influências intelectuais avançadas. E a quem os meninos decidiram confiar o papel de salvadores de Papai Noel? A uma gente exótica — “os hippies” — que se dirigiam para a cadeia dançando e que libertavam Papai Noel por artes mágicas, em meio a luzes e sons de cítaras.

Muito embora os radicais da velha linha julguem que lhes falte autenticidade ou potencial revolucionário, é claro que os hippies tiveram êxito em personificar a rebeldia radical — aquilo que Marcuse chamou de Grande Recusa — de uma forma que satisfaz a necessidade de alegria irrestrita dos jovens. O hippie, real ou como é imaginado, parece ser hoje uma das poucas imagens que os jovens podem ter como modelo para suas vidas, sem terem de renunciar ao senso infantil de encantamento e brincadeira, talvez porque os hippies conservam um pé na infância. Hippies já na casa dos trinta usam botões em que se lê “Frodo está Vivo” e enfeitam suas casas com mapas da Terra Média (nome de um dos clubes de *rock* londrinos). Será de admirar que os melhores alunos do Ginásio de Berkeley (menciono esta escola apenas porque ela fica perto de minha casa) já freqüentem as aulas descalços, com flores nos cabelos e usando guizos nas roupas?

Tudo isto faz com que seja provável que a revolta da juventude não se dissipe em poucos anos. O ethos da rebeldia ainda está em processo de espalhar-se até a adolescência, ganhando novos adeptos com o passar do tempo. A situação atual talvez se assemelhe à fase Cartista do movimento sindical na Grã-Bretanha, quando os ideais e o espírito de um movimento trabalhista já haviam sido formulados mas ainda não haviam adquirido dimensões de classe. Da mesma forma, o conflito das gerações ainda é definido hoje por uma pequena, ainda que barulhenta, minoria dos jovens. Mas o conflito não desaparecerá quando os jovens que hoje têm vinte anos chegarem aos trinta; é possível que só atinja o auge quando os meninos que hoje têm onze ou doze anos tenham vinte e tantos (digamos, por volta de 1984). Talvez descubramos então que o pioneirismo de um punhado de beatniks durante a juventude de Allen Ginsberg transformou-se no estilo de vida de milhões de jovens universitários. Haverá outro ideal que pareça mais atraente aos jovens?

Segundo Goethe, “Nada é mais inadequado que um juízo maduro quando adotado por uma mente imatura”.

Quando intelectuais radicais têm de lidar com um público rebelde como esses jovens, surge toda espécie de problemas. A adolescentização da rebelião cria dilemas tão desconcertantes quanto a proletarianização da rebelião que atormentava os teóricos de esquerda quando era com a classe trabalhadora que tinham de aliar-se em sua tentativa de reconduzir nossa sociedade para o bom, o verdadeiro e o belo. Nessa época eram as virtudes calejadas da cervejaria e do sindicato que tinham de servir de veículo do pensamento radical. Hoje em dia esse veículo é a exuberância juvenil do clube de *rock* e das demonstrações passivas.

Os jovens, lamentavelmente educados como são, trazem consigo pouco mais que instintos saudáveis. Tentar construir uma complexa estrutura de pensamento com base nesses instintos é como tentar enxertar um carvalho numa flor. Como sustentar o carvalho? Sobretudo, como evitar que a flor seja esmagada? No entanto, é exatamente uma tentativa desse quilate que se depara àqueles dentre nós que se preocupam com uma reforma social radical. Pois os jovens converteram-se em uma das pouquíssimas alavancas sociais com que a rebelião tem de contar. É nesse “solo importante” que a Grande Recusa começou a lançar

raízes. Se o rejeitarmos, desencantados com as leviandades juvenis que nele também medram, para onde nos voltaremos então?

CAPÍTULO II

Uma Invasão de Centauros

En el “hoy”, en todo “hoy” coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidência y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica.¹

SE aceitarmos o ponto de vista de Ortega de que a transição espasmódica entre as gerações constitui elemento importante da mudança histórica, teremos de admitir também que os jovens talvez façam pouco mais que remodelar, em aspectos secundários e marginais, a cultura herdada. Às vezes procuram, por mero ressentimento ou capricho, introduzir alterações que não passam de modificações de modismos superficiais. O que a transição de gerações a que estamos assistindo, tem de especial é a escala em que ela está ocorrendo e a profundidade de antagonismo que ela revela. Na verdade, quase não parece exagero chamar de “contracultura” aquele fenômeno que estamos vendo surgir entre os jovens. Ou seja, uma cultura tão radicalmente dissociada dos pressupostos básicos de nossa sociedade que muitas pessoas nem sequer a consideram uma cultura, e sim uma invasão bárbara de aspecto alarmante.

Uma imagem vem imediatamente ao espírito: a invasão de centauros registrada no pedimento do Templo de Zeus em Olímpia. Bêbados e enfurecidos, os centauros irrompem contra as festividades civilizadas em andamento. Mas o severo Apolo, guardião da cultura ortodoxa, adianta-se para admoestar os intrusos e afugentá-los. A imagem é forte, pois lembra aquilo que será sempre uma experiência terrível na vida de qualquer civilização: a desagregação radical da cultura, o choque de irreconciliáveis concepções de vida. E nem sempre a peleja é vencida por Apolo.

Toynbee identificou tais desagregações culturais como obra de um “proletariado” deserdado, usando como paradigma o papel dos primitivos cristãos no Império Romano — caso clássico da derrota de Apoio pelos centauros turbulentos. Muitos jovens rebeldes apressam-se em invocar o exemplo cristão, talvez com mais propriedade do que possam admitir muitos de seus críticos. Irremediavelmente marginalizados, por ethos e classe social, da cultura oficial, a comunidade paleocristã canhestramente transformou o Judaísmo e os cultos de mistério numa cultura minoritária que não poderia deixar de parecer um contra-senso aos olhos da ortodoxia greco-romana. Mas o contra-senso, longe de ser sentido como uma desgraça, tornou-se uma bandeira da comunidade.

Pois está escrito [alardeava São Paulo]: Destruirei a sabedoria dos sábios, e aniquilarei a inteligência dos entendidos. ... Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; ... pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes (1 Cor 1, 19.22.27).

¹ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (Madrid: Revista de Occidente, 2ª edição das *Obras Completas*, 1951, vol. V, p. 38).

Esta é uma passagem familiar de uma fonte hoje opressivamente respeitável. Tão familiar e respeitável que facilmente deixamos de perceber a agressiva impertinência dessa declaração... o petulante desprezo por uma cultura antiga, autora de grandes realizações. E de onde vinha esse desprezo? De pessoas inteiramente insignificantes, a escória do mundo, cuja própria contracultura era, nessa fase inicial, pouco mais que um punhado de idéias sugestivas, alguns poucos símbolos grosseiros e um anseio desesperado. Era esse anseio o que mais importava, pois nem toda a grandeza da civilização greco-romana poderia preencher a desolação de espírito de que o Cristianismo se nutria. Como sabemos hoje perfeitamente a que o *scandalum* cristão conduziu finalmente a comparação com a incipiente contracultura de nossa juventude está fadada a parecer exótica. Entretanto, todas as reformas revolucionárias são inimagináveis até acontecerem... e então percebe-se que eram inevitáveis. Quem, no tempo de Paulo, poderia ter previsto o resultado da atrevida hostilidade de um punhado de rudes descontentes? E qual teria sido o aspecto do nascente movimento cristão sob os refletores impiedosos de hipotéticos meios de comunicação de massa da época? Poderiam os primitivos cristãos sobreviver a uma cobertura maciça?

É possível que os jovens desta geração não possuam o vigor necessário para deflagrar a transformação histórica que desejam; mas é preciso que se compreenda claramente que desejam nada menos que isso. “Rejeição total” é uma frase que pronunciam com a maior facilidade, muitas vezes antes que a mente proporcione sequer uma imagem desfocada da nova cultura que deverá substituir a antiga. Há no ethos do Poder Negro uma coisa que se revela particularmente atraente até mesmo aos jovens brancos descontentes que não podem ter acesso ao movimento: a percepção de que, de alguma forma, o Poder Negro implica numa forma de vida inteiramente nova — uma cultura negra, uma consciência negra... uma alma negra totalmente incompatível com a sociedade branca e agressivamente orgulhosa disto. Por mais barreiras que o Poder Negro construa entre a juventude branca e a negra, pode-se ouvir por sobre essas barreiras uma linguagem comum. Citemos, como exemplo, Bobby Seale, dos Panteras Negras de Oakland, falando numa reunião do Centro de Educação Participante, realizada na Universidade da Califórnia (Berkeley) em setembro de 1968. A crise originara-se da decisão dos regentes da Universidade no sentido de não permitir que um porta-voz dos Panteras Negras tivesse acesso ao campus. Mas para Seale, como para os estudantes, a questão tinha implicações culturais mais profundas. De certa forma, tudo — o sentido da autoridade, de identidade pessoal, da ética judeu-cristã, de liberdade sexual — estava envolvido nesse único ato de censura administrativa.

Fred e Barney nunca beijaram Vilma e Betty. O Super-homem nunca beijou Lois Lane. Estamos cansados de nos reportar a concepções de histórias em quadrinhos. Adão devia ter defendido o Jardim do Éden contra o administrador onipotente. Vida, liberdade e busca de felicidade nada significam para mim se não posso ir para casa e me sentir seguro com minha mulher na cama povoando a Terra.²

À primeira vista pode-se não entender a relação entre sentimentos dessa ordem (e eles constituíam a substância do discurso) e a questão de liberdade acadêmica. Mas a platéia de Seale não teve dificuldade para entender. Percebia facilmente que o autoritarismo em nossa sociedade atua aberta ou indiretamente em todos os níveis da vida, desde a imagística das histórias em quadrinhos até a teologia cristã, desde a sala de aula da universidade até a

² De uma gravação do discurso apresentado na emissora KPFA (Berkeley) a 24 de setembro de 1968.

alcova — e estava disposta a se descartar da cultura que confiava inteiramente nessa frágil coerção.

Vejam os outros exemplos dessas aspirações apocalípticas de nossos jovens. Quando a Antiuniversidade de Londres, a primeira versão inglesa das universidades livres norte-americanas, foi inaugurada no começo de 1968, seu prospecto estava cheio de cursos dedicados a “anticulturas”, “antiambientes”, “antipoesia”, “antiteatro”, “antifamílias” e “contra-instituições”. Aparentemente, a sociedade adulta nada mais tinha a oferecer de aceitável. O radicalismo extremado da escola alcançaria por fim tal intensidade que até a imemorial relação aluno-professor veio a ser criticada como uma forma intolerável de autoritarismo. Assim, também ela foi rejeitada, sob a alegação de que ninguém tinha mais nada a ensinar aos jovens; eles próprios organizariam sua educação, a partir do nada. Infelizmente (mas teria sido o fracasso cômico ou trágico?), a escola não conseguiu sobreviver a esse ato de reestruturação radical.

Tais rebeliões extremadas sempre correm o risco de dissipar num vapor turbulento e amorfo — de modo que se torna difícil distinguir as iluminações quiliásticas das meras inanidades. Pode-se ter uma idéia dos currículos acadêmicos da Antiuniversidade pelo título de um de seus “cursos”: “Da História em Quadrinhos à Dança de Siva: Amnésia Espiritual e a Fisiologia da Auto-Alienação” (Nota-se ainda aqui a bizarra mas sagaz associação entre a história em quadrinhos e a alta religião).

Descrição do curso: Uma sucessão livre de situações abertas. Vibrações momentâneas altamente relevantes. Exploração do Espaço Interior, descondicionamento do robô humano, significação de produtos psico-químicos e a transformação do Homem Europeu Ocidental. Fontes: Artaud, Zimmer, Gurdjieff, W. Reich, K. Marx, textos gnósticos, sufistas e Tântricos, relatos autobiográficos de loucura e estados extáticos de consciência — Pop-art e prosa do século XX.

Realmente, bastante forte. Mas um exemplo típico do estilo da universidade livre. Com muita freqüência, tal esforço intelectual dirigido por instrutores mal saídos da adolescência degenera numa louvação semi-articulada e indiscriminada de tudo que seja novo, estranho e barulhento; um manuseio de idéias muito semelhante à maneira como um bebê brinca com objetos brilhantes e desconhecidos. O apetite é sadio e ousadamente onívoro, mas necessita urgentemente de mentes maduras que o saciem. Meu propósito nos capítulos seguintes será, em grande parte, examinar algumas das figuras mais importantes que no momento estão fazendo exatamente isto. Entretanto, para tornar meu ponto de vista pessoal bastante claro desde o começo, afirmo acreditar que, apesar de suas leviandades, esses jovens centauros merecem vencer a peleja contra os Apoios que se postam como guardiães de nossa sociedade. Isto porque a cultura ortodoxa contra a qual investem achase fatal e contagiosamente enferma. O principal sintoma dessa enfermidade é a sombra de aniquilação termonuclear sob a qual nos encolhemos temerosos. A contracultura toma posição tendo como pano de fundo esse mal absoluto, um mal que não é definido pelo simples *fato* da bomba, mas pelo *ethos total* da bomba, no qual nossa política, nossa moralidade pública, nossa vida econômica e nosso esforço intelectual acham-se atualmente inseridos com abundância de engenhosa racionalização. Somos uma civilização sepultada num inabalável compromisso para com o genocídio, jogando loucamente com o extermínio universal da espécie. E com que perversidade violentamos nosso senso de humanidade para simular, mesmo por um dia, que tal horror possa ser aceito como “normal”, como “necessário”? Sempre que nos sentirmos inclinados a ressaltar, a modificar, a propor um

cauteloso “sim... *mas*” aos protestos dos jovens, voltemos a este fato como a medida decisiva da criminalidade essencial da democracia: o grau em que ela sustenta, em nome do progresso, em nome da razão, que o impensável torna-se pensável, que o intolerável torna-se tolerável.

Se a contracultura é, como afirmarei aqui, aquele instinto saudável que se recusa, tanto num nível pessoal como político, a praticar tal estupro a sangue frio de nossas sensibilidades humanas, então torna-se claro por que o conflito entre os jovens e os adultos em nosso tempo atinge profundidades tão particulares e dolorosas. Numa emergência histórica de proporções absolutamente sem precedentes, somos aquele estranho animal cultural cujo impulso biológico para a sobrevivência expressa-se *através das gerações*. São os jovens, que chegam com olhos capazes de enxergar o óbvio, que devem refazer a cultura letal de seus antecedentes, e que devem refazê-la numa pressa desesperada.

* * * *

É inegavelmente arriscado para mim assumir esta posição. Pois quando uma desagregação social se manifesta na sociedade, nada está a salvo. O que acontece entre a minoria isolada pela cisão tanto poderá ser feio ou patético quanto poderá ser nobre. Ao contra-senso cristão primitivo pode-se creditar ao menos a capacidade de produzir obras grandiosas de intelecto e percepção mística, bem como um ideal de serviço piedoso. Por outro lado, depois da I Guerra Mundial, os alienados burocratas da Bolsa e forradores de paredes alemães retiraram-se soturnamente para suas cervejarias, onde discutiam uma antropologia imbecil e preparavam os horrores de Buchenwald. Da mesma forma, entre as minorias isoladas da América contemporânea contam-se os Hell’s Angels e os Minutemen, dos quais nada se pode esperar de belo ou terno.

E nossos jovens alienados? Como deveremos caracterizar a contracultura que estão criando como podem? É impossível responder a pergunta apresentando um manifesto endossado unânimemente pela insatisfeita geração jovem. A contracultura ainda não é um movimento tão disciplinado. Ela tem algo da natureza de uma cruzada medieval: uma procissão variegada, constantemente em fluxo, adquirindo e perdendo membros durante todo o percurso da marcha. Com bastante frequência, encontra sua própria identidade num símbolo nebuloso ou numa canção, que pouco mais parecem proclamar além de que “somos especiais... somos diferentes... estamos fugindo das velhas corrupções do mundo”. Alguns se juntam à tropa por tempo breve, apenas suficiente para participar de uma luta óbvia e imediata: uma rebelião no campus, um ato de protesto contra a guerra, uma manifestação contra injustiça racial. Talvez alguns não façam mais que brandir uma minúscula bandeira contra as desumanidades da tecnocracia; talvez usem um botão de lapela onde se lê: “Sou um ser humano: não mutile, não enrole, não rasgue”. Outros, tendo-se isolado inapelavelmente da aceitação social, não têm outra alternativa senão seguir a estrada até chegarem à Cidade Santa. Reformas fragmentárias ou ajustes secundários daquilo que deixaram para trás não bastariam para possibilitar o regresso desses.

Mas onde fica essa Cidade Santa pós-tecnocrática? E como será ela? Enquanto marcham, os novos cruzados falam muito a este respeito, ora dizendo tolices, ora se expressando sensatamente. Muitos talvez só saibam com segurança o que ela *não* deve ser. Alguns, mais perspicazes (e entre eles contam-se as figuras que discutirei nos capítulos

seguintes), possuem percepção lúcida de onde a tecnocracia acaba e de onde começa a Nova Jerusalém: não ao nível de classe, partido ou instituição, mas ao nível não-intelectivo da personalidade de que promanam essas formas políticas e sociais. Percebem (e muitos de seus seguidores acham atrativo nessa percepção) que a construção da boa sociedade não é uma tarefa primordialmente social, e sim psíquica. que torna a rebelião da juventude em nossa época um fenômeno cultural, e não um mero movimento político, é o fato de passar por cima da ideologia, procurando atingir o nível da consciência, buscando transformar nosso sentido mais profundo do ego, do próximo, do ambiente.

O psiquiatra R. D. Laing expressa bem o espírito da questão quando observa: “Não necessitamos tanto de teorias quanto da experiência, que é a fonte da teoria”. Ao contestar a validade da mera clareza analítica como base para o conhecimento ou a convicção, essa distinção entre teoria e experiência não pode deixar de encerrar um tom antiintelectual. O tom torna-se ainda mais acentuado quando Laing define a meta da “verdadeira sanidade” como sendo,

de uma maneira ou de outra, a dissolução do ego normal, aquele “eu” postoiço competentemente ajustado à nossa alienada realidade social: o surgimento dos mediadores arquetípicos “interiores” de poder divino, e através dessa morte um renascimento, e o restabelecimento de uma nova espécie de funcionamento do ego, sendo o ego agora servo e não traidor do divino.³

Quando a psiquiatria começa a falar essa linguagem, ultrapassa de muito as fronteiras da respeitabilidade científica convencional. Mas se os jovens rebeldes dão atenção a figuras como Laing (um dos mentores da florescente contracultura britânica), é certamente porque já viram um número excessivo de homens de irretoquível inteligência e intenções esclarecidas tornarem-se apologistas de uma ordem social desumanizada. O que foi que permitiu que tantos de nossos homens de ciência, nossos sábios, nossos mais requintados líderes políticos e até mesmo nossos mais ousados pretensos revolucionários fizessem as pazes com a tecnocracia — e, na verdade, se colocassem a seu serviço com tamanho entusiasmo? Não foi falta de intelecto ou ignorância dos valores humanísticos. Na verdade, o que ocorreu foi que as premissas tecnocráticas quanto à natureza do homem, da sociedade e da natureza deformaram-lhe a experiência na fonte, tornando-se assim os pressupostos esquecidos de que se originam o intelecto e o julgamento ético.

Por conseguinte, para a extirpação dessas premissas deturpantes, é necessário nada menos que a subversão da cosmovisão científica, com seu arraigado compromisso para com uma consciência cerebral e egocêntrica. Em seu lugar é preciso que surja uma nova cultura na qual as capacidades não-intelectivas da personalidade — aquelas capacidades acionadas pelo esplendor visionário e pela experiência da comunhão humana — tornem-se os árbitros do bem, da verdade e da beleza. Em minha opinião, o rompimento cultural que a rebelião da juventude está fazendo surgir entre ela e a tecnocracia tem exatamente essa dimensão, tão imensa em suas implicações (embora, obviamente, não em consequência histórica, ainda), quanto a brecha que um dia se abriu entre o racionalismo greco-romano e o mistério cristão. É claro que, nos últimos dois séculos, a sociedade ocidental incorporou várias minorias cujo antagonismo em relação à concepção cientificista do mundo tem sido irreconciliável, e que se têm oposto à assimilação fácil a que cederam as principais

³ R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* (Londres: Penguin Books, 1967), p. 119.

congregações religiosas em seu crescente desejo de parecerem progressistas. Teosofistas e fundamentalistas, espiritualistas e adeptos da crença na terra plana, ocultistas e satanistas... não é novidade que sempre houve elementos anti-racionalistas em nosso meio. A novidade é que uma rejeição total da ciência e dos valores tecnológicos surgisse tão próxima do centro de nossa sociedade, ao invés de aparecer na periferia inexpressiva. São os jovens da classe média que estão dirigindo essa política de consciência, e o estão fazendo de maneira ruidosa, persistente, agressiva — a ponto de invadirem as cidadelas de cultura acadêmica da tecnocracia e de se disporem a conquistá-las.

Está longe de ser fácil a tarefa de caracterizar os poderes não-intelectivos da personalidade com os quais nossos jovens se envolveram tão profundamente. Até o advento da psicanálise, o vocabulário de nossa sociedade era deploravelmente pobre quando se procurava discutir os aspectos não-intelectivos da vida. Os místicos e românticos que mais se aproximaram do lado oculto da mente proporcionam um repertório de metáforas e imagens brilhantes para explicar sua experiência. Da mesma forma, as tradições hindu e budista contêm um vocabulário de prodigiosa discriminação para se referir à consciência não-intelectiva — bem como várias técnicas para extrair seu conteúdo. Entretanto, a inteligência científica rejeita a metáfora e a terminologia mística da mesma forma como uma máquina vendedora automática recusa moedas falsas (com uma única exceção reveladora: a metáfora da “lei” natural, sem a qual a revolução científica talvez jamais houvesse decolado). A inteligência científica deixa-nos mudos assim que entramos naquela esfera de experiência onde os artistas e os místicos afirmam haver encontrado os valores supremos da existência. Até mesmo a psicanálise tem ajudado pouco na discussão do não-intelectivo, sobretudo porque sua abordagem foi sobrecarregada com um vocabulário mecanicista e com um distanciamento objetivo: um exame curioso “de fora”, ao invés de uma experiência absorvente “de dentro”. Analisando a história intelectual da geração que assistiu ao aparecimento de Freud, Sorel, Weber e Durkheim — a primeira geração que empreendeu aquilo que esperava que fosse uma pesquisa respeitavelmente científica das motivações irracionais do homem, — observa H. Stuart Hughes:

Os pensadores sociais da década de 1890 interessavam-se pelo irracional apenas para exorcizá-lo. Ao investigá-lo, procuravam maneiras de domá-lo, de canalizá-lo para finalidades humanas construtivas.⁴

À medida que o fascínio do pensamento “científico ou quase-científico estendeu-se em nossa cultura das ciências físicas às chamadas ciências behavioristas, e finalmente à erudição nas artes e letras, a tendência marcante tem sido transferir tudo quanto não seja plena e articuladamente passível de manipulação empírica ou matemática na consciência desperta a uma categoria globalista puramente negativa (na verdade, a lata de lixo da cultura) chamada o “inconsciente”... ou o “irracional”... ou o “místico”... ou o “puramente subjetivo”. O indivíduo que se comporta segundo tais estados esfumados de consciência será, na melhor das hipóteses, um excêntrico divertido; na pior, um louco varrido. Inversamente, acredita-se que o comportamento normal, valioso, produtivo, mentalmente sadio, socialmente respeitável, intelectualmente defensável, são, decente e prático nada tenha a ver com a subjetividade. Quando pedimos a uma pessoa que “seja razoável”, que

⁴ H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nova York: Vintage Books, 1958), pp. 35-36. Entre os grandes, pensadores do período, fora do campo das artes, apenas Bergson e Jung trataram o lado não-racional da natureza humana com uma simpatia intuitiva. Mas quem, na comunidade científica ou na academia, ainda os considera como “grandes pensadores”?

“use a cabeça”, que “passe aos fatos”, que “mantenha os pés no chão”, que “se atenha à realidade”, que “seja objetivo”, queremos dizer que uma pessoa deve evitar falar sobre seus sentimentos “interiores” e que deve olhar o mundo tal qual um engenheiro olha um projeto de construção ou um físico concebe o comportamento das partículas atômicas. Acharmos que as coisas de valor provêm de tal estado de espírito (conhecimento, solução de problemas, projetos bem sucedidos, dinheiro, poder), ao passo que apenas uma espécie de comodismo improdutivo se origina de um chafurdamento em “meros sentimentos”. Os mais “avançados” talvez admitam a legitimidade de se permitir que os artistas devaneiem e sonhem acordados. Mas, como todo homem prático sabe, pode passar sem poemas e sem pinturas; entretanto, não pode passar sem represas, estradas, bombas e política sensata. Arte é coisa para as horas de lazer: o tempo que sobra depois que se trata de realidades e necessidades.⁵

Em capítulos posteriores voltaremos, mais amplamente, à concepção cientificista do mundo e às suas deficiências. O que está dito aqui visa apenas a dar uma idéia da dificuldade enfrentada pela contracultura ao simplesmente tentar especificar seu projeto. Ela se afastou para uma posição tão distante de nossa caudal cultural que quase não pode começar a falar sem parecer usar uma língua estranha. Num *mundo que cada vez* mais considera a sociedade como o adjunto subordinado de um gigantesco mecanismo tecnológico que exige coordenação centralizada constante e instantânea, os jovens começam a falar em coisas impraticáveis como “comunidade” e “democracia participante”. Assim, reverterem a um estilo de relações humanas que caracteriza a aldeia e a tribo, insistindo em que a verdadeira política só pode ter lugar nas confrontações profundamente pessoais permitidas por essas formas sociais hoje obsoletas. Onde encontrarão compreensão para esse despretenso ideal num mundo dominado por vastas abstrações políticas, enfeitadas com reluzentes símbolos e slogans propagandísticos e com medidas estatísticas: nação, partido, corporação, área urbana, grande aliança, mercado comum, sistema sócio-econômico, etc.? Falta à nossa cultura a consciência viva de homens e mulheres *como são* na realidade cotidiana, e tal consciência foi substituída por aquelas ficções grandiloquentes. Afirmar que a essência da sociabilidade humana seja, simples e deliciosamente, o homem abrir-se comunitariamente com outro homem, em lugar da realização de prodigiosos feitos técnicos e econômicos — não será essa afirmação um contra-senso?

Ademais, o que significa afirmar o primado dos poderes não-intelectivos senão questionar tudo quanto nossa cultura valoriza como “razão” e “realidade”? Negar que o verdadeiro eu seja esse pequeno e sólido átomo de objetividade intensa que conduzimos de um lado para outro a cada dia, enquanto construímos pontes e carreiras, será decerto brincar com a psicopatologia. Significa atacar os homens no âmago de sua segurança, negando a validade de tudo a que se referem quando pronunciam a palavra mais preciosa que possuem

⁵ É de esperar um certo abrandamento dessa racionalidade compulsivamente utilitária devido à pesquisa do sono, um campo novo e que atualmente vem recebendo recursos financeiros abundantes. Para um estudo fascinante desse trabalho, que nos fala da necessidade absoluta da experiência não-intelectiva, ver Gay G. Luce e J. Segal, *Sleep* (Londres: Heinemann, 1967). Contudo, por maiores que venham a ser ainda as novas descobertas dos pesquisadores do sono, eles já revelaram o pathos de uma sociedade que necessita que lhe seja demonstrado, através de encefalogramas e computadores, que o relaxamento da consciência racional e a experiência onírica são vitais para uma vida saudável. Mas fazem-no, aparentemente, sem perceberem o papel que a ciência, com sua intelectualidade militante, desempenhou no obscurecimento desse *fato*. É este ponto cego que provavelmente fará com que suas pesquisas, como toda ciência merecedora de suas verbas hoje em dia, venham a ser usadas para fins idiotas. Por exemplo, no livro *O Ano 2000 (The Year 2000)*, Nova York: Macmillan, 1967) Herman Kahn e Anthony Wiener vaticinam “sonhos programados”. Outro exemplo do princípio tecnocrático: nunca deixar que aconteça de modo natural e agradável aquilo que puder ser fabricado pelos técnicos.

em seu vocabulário: “eu”. Entretanto, é isso que faz a contracultura quando, por meio de suas tendências místicas ou das drogas, agride a realidade do ego como uma unidade de identidade isolável, puramente cerebral. Ao fazê-lo, mais uma vez transcende a consciência da cultura dominante e arrisca-se a parecer um exercício árido de absurdo impertinente.

Entretanto, o que mais, além dessa corajosa (e promissora humanística) impertinência, é capaz de lançar um desafio radical à tecnologia? Se a melancólica história das revoluções no último meio século tem algo a nos ensinar é a inutilidade de uma política que se concentra ingenuamente na derrubada de governos, classes dominantes ou sistemas econômicos. Esse tipo de política termina apenas redesenhando os torreões e as muralhas da fortaleza tecnológica. O que se deve procurar são os alicerces do edifício. E esses alicerces jazem entre as ruínas da imaginação visionária e do senso de comunidade humana. Na verdade, era isto que Shelley percebia já nos primeiros dias da Revolução Industrial, quando proclamou que na defesa da poesia devemos invocar “luz e fogo daquelas regiões eternas onde a faculdade do cálculo, de vôo rasteiro, jamais se atreve a guindar-se”.⁶

Quando pela primeira vez se lança o olhar sobre as variedades de rebelião da juventude, pode parecer que haja nessa contracultura muito menos coerência do que sugeri. Por um lado, há a boêmia descuidada dos *beats* e dos hippies; por outro, o ativismo político exacerbado da Nova Esquerda estudantil. Não serão, na realidade, dois fenômenos separados e antitéticos, o primeiro (remontando a Ginsberg, Kerouac & Cia.) procurando escapar da sociedade americana, o outro (remontando a C. Wright Mills e a remanescentes da velha esquerda socialista) procurando infiltrar-se em nossa vida política e revolucioná-la?

A tensão que se percebe entre esses dois movimentos é bastante real. Mas penso que existe, num nível mais profundo, um tema que harmoniza essas divergências e que explica o fato de o hippie e o estudante ativista continuarem a ver-se como aliados. Evidentemente, há o inimigo comum contra o qual juntam forças; mas existe, além disso, uma semelhança positiva de sensibilidade.

A unidade fundamental desses estilos diversos de revolta é revelada pelo extraordinário personalismo que desde seus começos tem caracterizado o ativismo da Nova Esquerda. Os grupos da Nova Esquerda, como os Estudantes por uma Sociedade Democrática (E.S.D.), têm sempre feito forte objeção à tese hoje corrente segundo a qual chegamos, na Grande Sociedade, ao “fim da ideologia”.⁷ Num determinado sentido, a ideologia é realmente coisa do passado entre os rebeldes envolvidos em política. De modo geral, a maioria dos grupos da Nova Esquerda tem-se recusado a permitir que a lógica doutrinária obscureça ou suplante um elemento irredutível de suavidade humana em sua atividade política. O que tem distinguido os E.S.D., pelo menos em seus primeiros anos, dos grupos jovens radicais ortodoxos (como ainda representados, digamos, pelo Movimento Trabalhista Progressista) tem sido a relutância dos primeiros em dar corpo à doutrina a ponto de conceder-lhe mais importância que ao homem de carne e osso. Para a maior parte

⁶ O esplêndido ensaio de Shelley “The Defence of Poetry” ainda poderia servir de manifesto contracultural. Oxalá nossos técnicos, nossos cientistas, nossos peritos de toda espécie pudessem ser colocados diante de tais declarações!

⁷ Essa tese é evidentemente falsa. A ideologia não deixa de existir na tecnocracia; simplesmente torna-se Invisível, fundindo-se na verdade supostamente indiscutível da cosmovisão científica. Assim, os tecnocratas lidam com “racionalidade”, “eficiência” e “progresso”, falam a linguagem intencionalmente neutra das estatísticas e persuadem-se de não terem nenhuma orientação ideológica. As ideologias mais efetivas são sempre aquelas que coincidem com os limites da consciência, pois passam então a atuar subliminarmente.

da Nova Esquerda, nenhuma ideologia possui em última instância mais valor ou lógica do que uma pessoa lhe empresta em virtude de sua própria ação: a política é feita de envoltórios pessoais, e não de idéias abstratas. Esta é a idéia central das observações feitas por Staughton Lynd na Conferência da Nova Universidade de 1968, quando lamentou o fato de que, com muita freqüência, até acadêmicos de inclinação radical deixam de “proporcionar exemplos de vocação radical fora do campus”. Ensinam marxismo ou socialismo; mas não “pagam seus tributos”.

A principal responsabilidade do intelectual é, como diz Noam Chomsky, “insistir na verdade...” Mas qualquer verdade que descobramos será afetada pelas vidas que levamos. ... esperar que possamos interpretar compreensivamente assuntos dos quais não temos conhecimento de primeira mão, coisas de que não temos nenhuma prova na experiência pessoal ... é presunção intelectual. ... Creio que a época já não nos permite essa indulgência, e nos pede, no mínimo, que nos aventuremos à arena onde partidos políticos, trabalhadores e jovens fazem suas coisas, procurando esclarecer aquela experiência que se torna também nossa, dizendo verdade à força do ponto de observação daquele processo de luta.⁸

Esses comentários nos devolvem à distinção feita por R. D. Laing entre “teoria” e “experiência”. Para o intelectual radical, tanto quanto para qualquer outra pessoa, afirma Lynd, a verdade deve ter um contexto biográfico, e não meramente ideológico.

É esse estilo personalista que tem levado a Nova Esquerda a identificar a alienação como o problema político central da época. Contudo, não se trata de alienação naquele sentido puramente institucional em que o capitalismo (ou, aliás, qualquer economia industrial desenvolvida) tende a alienar o trabalhador dos meios e dos frutos da produção; e sim a alienação com o amortecimento da sensibilidade do homem para com o homem, um amortecimento que pode insinuar-se até mesmo naqueles movimentos revolucionários que com as melhores intenções humanitárias tentam eliminar os sintomas externos de alienação. Onde quer que elementos não-humanos — seja doutrina revolucionária ou bens materiais — assumem maior importância que a vida e o bem-estar humanos, temos a alienação entre os homens, e abre-se o caminho para a farisaica utilização de outras pessoas como simples objetos. Visto assim, o terrorismo revolucionário apenas imita a exploração capitalista. Os estudantes franceses expressaram a idéia em um de seus lemas em maio de 1968: “*Une révolution qui demande que l'on se sacrifie pour elle est une révolution à la papa*” (“Uma revolução que espera que você se sacrifique por ela é uma das revoluções de papai”).

O significado do personalismo da Nova Esquerda é expressado convincentemente pela Declaração de Port Huron, dos E.S.D., em 1962:

Estamos cientes de que para evitar banalidades devemos analisar as condições concretas da ordem social. Mas para orientar tal análise devemos orientar-nos por princípios básicos. Nossos próprios valores pessoais envolvem concepções de seres humanos, relações humanas e sistemas sociais.

Consideramos os *homens* como infinitamente preciosos e possuidores de faculdades irrealizadas de razão, liberdade e amor. ... Opomo-nos à despersonalização que reduz os seres humanos à condição de coisas. Se as brutalidades do século XX nos ensinam alguma coisa, é que meios e fins acham-se intimamente relacionados, que *vagos* apelos à “posteridade” não podem justificar as mutilações do presente. ...

⁸ A fala de Lynd foi publicada em *The New University Conference Newsletter*, Chicago, 24 de maio de 1968, pp. 5-6.

Solidão, alheamento e isolamento descrevem a vasta distância que se verifica hoje de homem para homem. Essas tendências dominantes não podem ser superadas por melhor administração de pessoal, nem por mecanismos aperfeiçoados, mas somente quando um amor pelo homem superar o culto idólatra do homem às coisas.⁹

A questão a que os estudantes se dirigem, com seu apreço sentimental a “amor”, “solidão”, “despersonalização”, contrasta vividamente com o estilo mais doutrinário de muitos de seus predecessores radicais. Na época da guerra civil espanhola, há uma geração, Harry Pollitt, o líder do Partido Comunista Britânico, podia em sã consciência dizer ao poeta Stephen Spender que ele devia ir para a Espanha morrer: o partido precisava de mais artistas martirizados para fortalecer sua imagem pública. *Isto é política ideológica* — a subordinação total da pessoa a partido e doutrina. Tampouco essas perversões limitaram-se à Esquerda stalinista. Foi um ferrenho anti-stalinista, Sidney Hook, que, em sua famosa correspondência com Bertrand Russel no começo da década de cinquenta, violentou a lógica para chegar à conclusão de que frustrar as ambições dos Harry Pollitts do mundo justificaria a destruição de toda a espécie humana.¹⁰ Tal militância anti-stalinista exigia nada menos que dois bilhões de mártires: evidentemente, essa posição política bate o recorde mundial de fanatismo sanguinolento. Se a bomba de hidrogênio existisse no século XVI, seria de esperar que Calvino e Loyola se saíssem com tais fanfarronices... a sério... e nesse caso nenhum de nós estaria aqui hoje.

Ora, é exatamente esse tipo de relações humanas corrompidas que de modo geral tem estado ausente na política da Nova Esquerda. Em lugar disso, tem havido um receio precocemente sensato de exercer poder sobre outrem e de desencadear violência em nome de qualquer ideal, qualquer que seja seu atrativo retórico. Na Nova Esquerda, cada membro paga seus próprios tributos; ninguém os paga por ele; e por sua vez, não se obriga ninguém a pagá-los. Como Kenneth Keniston, da Escola de Medicina de Yale, observa num estudo, “... em maneira e estilo, esses jovens radicais são extremamente ‘personalistas’, concentrados em relações face a face, diretas e abertas, como outras pessoas; hostis a papéis estruturados formalmente e aos padrões burocráticos tradicionais do poder e da autoridade” — característica essa cuja origem Keniston atribui aos hábitos de educação infantil da família contemporânea de classe média. O traço é tão desenvolvido que Keniston pergunta a si mesmo se “é possível preservar um estilo franco, personalista, sincero e extremamente confiante, e ao mesmo tempo montar um programa efetivo em escala nacional”.¹¹ A preocupação procede; frouxidão organizacional é o preço que se paga pelo ideal de democracia participante. Por outro lado, talvez se possa dizer que um indício de nossa corrupção como sociedade seja o fato de acreditarmos que a democracia possa ser outra coisa senão “participante”.

Entretanto, no momento mesmo em que escrevo essas linhas, tenho infelizmente consciência de que aumenta entre os jovens uma tendência ideológica para a violência, devido principalmente à influência dos membros do extremista Poder Negro e de uma concepção romantizada da luta de guerrilhas. Isto ocorre sobretudo entre os jovens

⁹ Trechos da declaração como foi publicada em Mitchell Cohen e Denis Hale, eds., *The New Student Left* (Boston: Beacon Press, edição revista, 1967), pp. 12-13.

¹⁰ A correspondência entre Russel e Hook aparece em Charles McClelland, ed., *Nuclear Weapons, Missiles, and Future War* (San Francisco: Chandler, 1960, pp. 140-157).

¹¹ Ver Kenneth Keniston, *Young Radicals* (Nova York: Harcourt, Brace & World, 1968). O estudo baseia-se no National Steering Committee do Verão do Vietnã de 1967.

européus, que rapidamente recorrem a idéias estereotipadas sobre revolução; mas a “política de confrontação” e os aplausos à ficção da “guerra popular” estão ganhando terreno também nos Estados Unidos, à medida que cresce a frustração com a brutalidade e com a fraude sutil do Sistema. Talvez esteja novamente em curso entre os rebeldes radicais a busca de maneiras de “tornar o assassinato legítimo”, como disse Camus — e com essa tendência a Nova Esquerda corre o risco de perder seu altruísmo original. Pois a beleza da Nova Esquerda sempre residiu em sua aspiração de emprestar dignidade política às emoções mais ternas, em sua disposição de falar abertamente em amor, não-violência e compaixão. Por isso, é extremamente deprimente que, em benefício de uma presunçosa militância, esse espírito humanista ameace ceder lugar à velha política de ódio, vingança e indignação indiscriminada. Nesse ponto, as coisas não se tornam apenas feias; tornam-se estúpidas. De repente, a medida da convicção passa a ser a eficiência com que se troca-murros com o primeiro policial à vista.

Tenho a impressão de que aqueles que cedem ao vício da violência doutrinária constituem ainda uma pequena minoria entre os jovens rebeldes — mas uma minoria barulhenta que, por motivos óbvios, atrai muita atenção da imprensa. O próprio gregarismo do estilo da Nova Esquerda — sua disposição em permitir que toda pessoa aja como quiser mesmo que isso produza uma trapalhada irremediável — faz com que seja impossível expulsar aqueles que participam de demonstrações agitando retratos de “Che” Guevara e de Mao Tsé-Tung e bradando os indefectíveis slogans de incitação à violência. Não obstante, continua a prevalecer na política da Nova Esquerda o espírito que ditou o lema dos E.S.D.: “Um homem, uma alma”. O sentido da frase é bastante claro: qualquer que seja o custo para a causa ou a doutrina, é preciso atentar à singularidade e à dignidade de cada indivíduo e ceder àquilo que a consciência exige no momento existencial.

Analisando a diferença entre os jovens radicais da década de 1930 e os da década de 1960. Collins MacInnes observa que os jovens contemporâneos “consideram-se mais responsáveis pessoalmente... Não no sentido de seus ‘deveres’ com o Estado ou mesmo com a sociedade, mas para com si mesmos. Creio que examinam mais atentamente a si próprios, seus motivos e seu próprio comportamento”.¹² Quem quer que haja convivido bastante com estudantes da Nova Esquerda sabe do que MacInnes está falando. É daquela espécie de sóbria introspecção que a Igreja Católica chama de “escrupulosidade”. Às vezes torna-se quase insuportável assistir às sessões de auto-análise desses jovens, com suas minuciosas perscrutações de motivos, sua obstinada procura de uma retidão e de um imediatismo isentos de distinções organizacionais-hierárquicas. Entretanto, será no mínimo excesso de virtude insistir em que nem a teoria nem a retórica devam submergir a realidade viva de nossas ações na medida em que afetam a outros e a nós próprios, insistir em que o apelo final se dirija à pessoa, e não à doutrina.

Nesse ponto, entretanto, surge a pergunta: o que é a pessoa? O que, em essência, é esse *algo* humano, impalpável e muitas vezes caprichoso, agora guindado à categoria de elemento supremo de referência moral? Mas se coloca a pergunta e a política do sistema sucumbe àquilo que Timothy Leary chamou de “a política do sistema nervoso”. A consciência de classe cede lugar, como princípio generativo, à... consciência da *consciência*. É aí que a Nova Esquerda e

¹² Collin MacInnes, “Old Youth and Young”, *Encounter*, setembro de 1967. Para outra discussão do tema, no decorrer da qual surge a mesma questão, ver o simpósio *Confrontation: The Old Left and The New*, em *The American Scholar*, outono de 1967, pp. 567-589.

a orla boêmia dão-se as mãos. Pois até nas caricaturas mais hostis da orla boêmia de nossa cultura jovem torna-se evidente seu caráter distintivo, fundado num exame intensivo do eu, da esquecida riqueza de consciência pessoal. O estereótipo do beatnik ou do hippie, desinteressado e introspectivo, mergulhado em estupor narcótico ou perdido em contemplação extasiada... o que se oculta por trás dessas imagens populares senão a realidade de uma procura às vezes bufa, às vezes irremediavelmente inadequada da verdade da pessoa?

É possível que a boêmia de beats e hippies esteja distanciada demais de ação social para se ajustar ao radicalismo da Nova Esquerda; mas esse distanciamento segue uma direção facilmente entendida pelo ativista. A “viagem” é interior, rumo a níveis mais profundos de auto-análise. A fácil transição de uma para outra ala da contracultura revela-se no padrão de muitas das universidades livres. Essas academias dissidentes geralmente são organizadas por membros da Nova Esquerda e a princípio dão ênfase acentuada à política. Gradualmente, porém, os currículos tendem a assumir um caráter hip, tanto em conteúdo quanto em métodos de ensino: psicodelismo, espetáculos luminosos, *multi-media*, teatro total, gregarismo, McLuhan, religião exótica, contato e ternura, laboratórios de êxtase...¹³ A mesma transição pode ser constatada na carreira de Bob Dylan, figura respeitada por todos os setores da cultura jovem. As primeiras canções de Dylan seguiam o modelo tradicional das canções de protesto, denunciando questões óbvias de injustiça social; combatiam a autoridade, a guerra, a exploração. De repente, porém, como se Dylan houvesse chegado à conclusão de que a balada convencional à maneira de Woody Guthrie não atingia uma profundidade suficiente, as canções tornam-se surrealistas e psicodélicas. De repente, Dylan coloca-se em algum ponto sob o cérebro racionalizante de discurso social, sondando as profundezas em que se inscrevem os pesadelos, tentando atingir as raízes emaranhadas da conduta e da opinião. Nesse ponto, a causa que os beats do começo da década de cinquenta haviam abraçado — a remodelação de si mesmos, de sua maneira de viver, de suas percepções e sensibilidades — rapidamente toma precedência sobre a causa pública de reformar instituições ou políticas.

Pode-se, portanto, discernir entre os jovens um continuum de pensamento e experiência que liga a sociologia da Nova Esquerda de Mills, o marxismo freudiano de Herbert Marcuse, o anarquismo gestáltico de Paul Goodman, o apocalíptico misticismo corporal de Norman Brown, a psicoterapia Zen de Alan Watts e, finalmente, o narcisismo impenetravelmente oculto de Timothy Leary, em que o mundo e seus sofrimentos podem reduzir-se por fim à dimensão de um grão de poeira no caos psicodélico particular de uma pessoa. À medida que percorremos esse continuum vemos a sociologia dar lugar invariavelmente à psicologia, as coletividades políticas cedendo à pessoa, o comportamento consciente e articulado desmoronando diante das forças da profundidade não-intelectiva.

Ainda que à primeira vista possa parecer que não haja relação entre os extremos desse espectro, ninguém se surpreenderia ao ver agrupados aqueles homens. O congresso sobre a Dialética da Libertação, realizado em Londres durante o verão de 1967, representou uma tentativa de fixar as prioridades da libertação psíquica e social através dos esforços de um grupo que abrangia revolucionários da Nova Esquerda e psiquiatras existenciais, e com a presença de Allen Ginsberg, que não falou, mas entoou o Hare Krishna. Como era de esperar, as prioridades terminaram não sendo estabelecidas. Sintomaticamente, foi impossível ao Congresso manter mais que uma relação tempestuosa com porta-voz do

¹³ Ver Ralph Keyes, “The Free Universities”, *The Nation*, 2 de outubro de 1967.

Poder Negro como Stokely Carmichael, para quem, trágica mas compreensivelmente, o verdadeiro poder social, apesar de tudo quanto a História nos ensina em contrário, volta a parecer brotar do cano de uma arma. No entanto, havia inquestionavelmente uma causa comum ali: a mesma insistência quanto a uma reforma revolucionária que deveria finalmente abranger a psique e a sociedade. Até mesmo para os membros do Poder Negro, a justificativa básica da causa deriva-se de teorias existencialistas como as de Frantz Fanon, para quem o valor primordial de um ato de rebelião reside na libertação psíquica que proporciona aos oprimidos.¹⁴

Ocorre então que quando grupos da Nova Esquerda organizam suas demonstrações, a elas se associam certamente os hippies, embora possam mostrar-se fora de sintonia com os discursos, fortemente politizados, em favor de se lançar um submarino amarelo ou de exorcizar o Pentágono. Após os distúrbios de 1966, a Nova Esquerda e os hippies uniram-se para co-patrocinar uma demonstração em Berkeley para comemorar a quase vitória dos estudantes contra a administração. Por influência dos hippies, a comemoração logo adquiriu o caráter de uma gigantesca “festa de amor”; mas ninguém pareceu julgar isso inconveniente. Talvez o detalhe mais importante do acontecimento foi que, dos 40.000 manifestantes, grande número era formado por adolescentes dos ginásios locais, e que parecem constituir atualmente o grosso da multidão que se posta na Telegraph Avenue de Berkeley. Para esses jovens, que representam a próxima vaga da contracultura, tornam-se cada vez menos nítidas as distinções entre ativismo contestador e boêmia. Sem dúvida, como temem os chefes de família locais, esses jovens aprendem toda espécie de maus costumes na avenida — mas provavelmente deixam-se corromper indiscriminadamente pelos manifestos dos E.S.D. e pelos jornais psicodélicos, sem muita consciência da diferença entre marginalização e envolvimento na luta política. Para eles tudo se resume em rebeldia — e as distinções têm importância secundária.

Percebemos então a unidade geral a que se sobrepõem os diversos grupos contraculturais se considerarmos a boêmia beat e hippie como um esforço no sentido de elaborar a estrutura de personalidade e o estilo de vida total que se derivam da crítica social da Nova Esquerda. Naquilo que têm de melhor, esses jovens boêmios constituem os pretensos pioneiros utópicos do mundo que jaz além da rejeição intelectual da Grande Sociedade. Procuram engendrar uma base cultural para a política da Nova Esquerda, descobrir novos tipos de comunidade, novos padrões familiares, novos costumes sexuais, novas maneiras de ganhar a vida, novas formas estéticas e novas identidades pessoais no lado oculto da política de poder, no lar burguês e na sociedade de consumo. Quando a Nova Esquerda clama por paz e nos proporciona uma análise dura do que realmente ocorre no Vietnã, o hippie rapidamente traduz a palavra para *shantih*, a paz que ultrapassa todo entendimento, fazendo com que o conceito preencha as dimensões psíquicas do ideal. Conquanto uma tentativa de compreender o que seja a vida de *shantih* pouco tenha que ver

¹⁴ Com frequência o Poder Negro é atraído ao estilo contracultural. No livro *Soul on Ice* (Nova York: McGraw-Hill, 1968), de Eldridge Cleaver, encontramos uma interessante análise dos fundamentos sexuais ocultos do racismo. Ver o ensaio “The Great Mitosis”. Infelizmente, porém, a análise dá a impressão de que, como outros membros da Nova Esquerda, Cleaver parece conceber a luta pela libertação como incumbência de homens viris que devem provar sua capacidade guerreando como verdadeiros machos. Muitas vezes Isso dá a impressão de que a fêmea da espécie deve contentar-se em conservar o fogo aceso em casa para seu aguerrido campeão ou em participar da batalha como cantineira. Em qualquer um dos casos, a comunidade está sendo salva *para* ela, e não também *por* ela. Creio que isso significa que a estereotipia sexual odiosa situa-se num nível mais profundo de consciência do que o preconceito racial. Para comentários sobre este problema, ver Betty Roszak, “Sex and Caste”, em *Liberation*, dezembro de 1966, pp. 28-31.

com a obtenção da paz no Vietnã, talvez seja a melhor maneira de se evitar que aconteçam os próximos vários Vietnãs. É possível que as experiências que encontramos na orla hippie de contracultura ainda sejam simplistas e muitas vezes frustradas. Devemo-nos lembrar, entretanto, que os pesquisadores fazem suas experiências há apenas uns doze anos; e que estão procurando seu caminho entre costumes e instituições que levaram não poucos séculos para se entrincheirar. Criticar as experiências é legítimo e necessário; perder a esperança naquilo que não passa de um começo é prematuro.

* * * *

É justamente o fato de a política da Nova Esquerda relacionar-se a toda uma cultura de contestação que reduz drasticamente a possibilidade de uma aliança duradoura até mesmo com os elementos mais proscritos da geração adulta. Enquanto os jovens enfatizarem em sua política a integração dos pobres e desprivilegiados na opulência tecnocrática, podem contar com ligações ad hoc com os trabalhadores e seus sindicatos, ou com as minorias exploradas. Entretanto, tais alianças não deverão sobreviver à integração. Quando os guetos negros de nossas cidades se libertarem da opressão, a rebelião resultante poderá parecer o prólogo da revolução. Por isso, os jovens rebeldes solidarizam-se com a insurreição — na medida em que o Poder Negro permite a participação de aliados brancos.¹⁵ Entretanto, qualquer que seja a intenção dos guerrilheiros negros, a principal atividade do dia logo se converte em pilhagem em grande escala — a maneira que o pobre tem de penetrar na sociedade de consumo. E nesse ponto, a agitação furiosa que assola o gueto começa a soar como um clamor às portas da tecnocracia — exigindo *entrada*.

Se *Howl* de Allen Ginsberg é tomado como documento de fundação da contracultura, devemos lembrar-nos do que o poeta tinha a dizer ao mundo: “Queimei todo meu dinheiro numa cesta de papéis”. Nesse caso, será para a contracultura uma vitória ou uma derrota quando o negro conseguir finalmente escapar a uma vida desesperada de biscates e extorquir da Grande Sociedade aquilo que para o branco constitui o equivalente legal de pilhagem: um emprego estável, uma renda segura, fácil crédito, livre acesso a todos os empórios locais e casa própria onde amontoar a mercadoria? A questão é de importância fundamental, pois revela o impasse em que se vê a contracultura quando confrontada por problemas inegavelmente urgentes de justiça social. Afinal de contas, o que justiça social significa para os proscritos e para os que nada possuem? A resposta mais óbvia é que significa ganhar acesso a tudo àquilo que lhes é negado pelo egoísmo da classe média. Mas como é possível a uma pessoa conquistar esse acesso sem se transformar simultaneamente em elemento integral e mantenedor da tecnocracia? Como é possível ao Poder Negro, à cultura negra, à consciência negra evitar converter-se em trampolins para consumo negro, conformidade negra, riqueza negra — em suma, para uma classe média americana de outra cor? O dilema exige imensas doses de tato e sensibilidade — qualidades certamente escassas entre os marginalizados no calor e no tumulto da luta política.

¹⁵ Eis, por exemplo, um volante que foi distribuído no Harlem, em 1967, pelo “Comitê de Brancos Pobres e Preocupados”: “Conversaremos sobre como burlar a Força Tática de Polícia (ou a Guarda Nacional, ou o Exército) durante qualquer rebelião negra na área de Nova York. Conversaremos também como impedir os treinamentos de “controle de distúrbios” da Guarda Nacional nesse outono, além de outras coisas”.

Consideremos, por exemplo, a situação enfrentada pelos estudantes franceses durante a Greve Geral de maio de 1968. O grande ideal do momento era o “controle pelos trabalhadores” da indústria francesa. Muito bem. Mas será o controle pelos trabalhadores imune aos perigos de integração tecnocrática? Infelizmente, não. Pois não é difícil imaginar a tecnocracia a se reconstituir sobre um escalão de capatazes de oficina e de sovietes industriais — e talvez utilizando esses novos esquemas fabris, mais livres de fricção, em seu próprio benefício! Evidentemente, a pedra de toque da questão seria o seguinte: até que ponto os trabalhadores estarão dispostos a dissolver setores inteiros da máquina industrial, onde isto for necessário, a fim de alcançar outros fins além de produtividade eficiente e alto nível de consumo? Até onde estarão dispostos a deixar de lado prioridades tecnocráticas em favor de uma nova simplicidade de vida, de uma desaceleração do ritmo social, de um lazer vital? Seria interessante que os entusiastas do controle da indústria pelos trabalhadores ponderassem essas questões. Suponhamos que os trabalhadores franceses *houvessem* passado a dirigir a economia, objetivo esse que parece ter perdido sua atração geral após os novos acordos salariais aprovados pelo governo De Gaulle. Estariam os operários da Renault dispostos a cogitar do fechamento da indústria sob o fundamento de que carros e tráfego atualmente mais perturbam que ajudam nossas vidas? Estariam os empregados da indústria aeroespacial francesa dispostos a dismantelar o Concorde sob a alegação de que esta maravilha da indústria aeronáutica transformar-se-á certamente numa monstruosidade social? Estariam os trabalhadores da indústria francesa de armamentos dispostos a pôr fim à produção da *force de frappe*, reconhecendo que o equilíbrio do terror representa um dos crimes mais hediondos da tecnocracia? Desconfio de que a resposta a todas essas perguntas seria “não”. A composição social da tecnocracia ficaria alterada, mas a alteração não passaria de uma ampliação da base em que repousa o imperativo tecnocrático.

Quando as relações entre os jovens proponentes da contracultura e os miseráveis da terra ultrapassam o problema da integração, instala-se inevitavelmente uma grave intranquilidade. Os valores culturais dos jovens descontentes devem certamente parecer extravagantes àqueles cuja atenção acha-se compreensivelmente fixada em partilhar as glamorosas boas coisas da vida da classe média.¹⁶ Como deve parecer desconcertante a esses pobres coitados a que se refere Cohn-Bendit constatar que os filhos de nossa nova opulência agora se vestem em trapos e farrapos, transformam suas moradias em algo quase indistinguível de um cortiço e saem às ruas como pedintes. Da mesma forma, o que pode significar para o mineiro desempregado ou para um trabalhador agrícola sem trabalho fixo o mais recente LP surrealista dos Beatles? De que serve aos proletários de Nanterre a última encenação de Arrabal na *rive gauche*? É claro que não vêem esses estranhos fenômenos como parte de *sua* cultura, e sim como coisas curiosas, um tanto amalucadas, com que os jovens mimados da classe média se divertem. É possível que, como os guardiães marxistas da justiça social, até mesmo as vejam como exibições intoleráveis de “decadência” —

¹⁶ Cf. Daniel e Gabriel Cohn-Bendit: “As diferenças entre os estudantes revolucionários e os trabalhadores originam-se diretamente de suas distintas posições sociais. Assim, poucos estudantes tiveram uma experiência real de dolorosa miséria — sua luta refere-se à estrutura hierárquica da sociedade, à opressão no conforto. Têm de enfrentar menos uma falta de bens materiais quanto desejos e aspirações irrealizados. Os trabalhadores, por outro lado, sofrem miséria e opressão econômica direta — ganhando salários inferiores a 500 francos mensais, trabalhando em fábricas sujas, barulhentas e mal ventiladas, onde o capataz, o engenheiro-chefe e o gerente abusam da autoridade e conspiram para manter os subalternos nos lugares em que estão”. *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, p. 107. Entretanto, apesar desses horizontes políticos inteiramente diferentes, Cohn-Bendit argumenta que os dois grupos têm possibilidade de partilhar uma causa comum, com base na tática, por ele proposta, de “resistência espontânea” nas ruas.

referindo-se à insatisfação neurótica daqueles que são incapazes de aceitar com gratidão as responsabilidades da vida numa desenvolvida ordem industrial.

Entretanto, o impasse em que se vê a contracultura ao tratar com os desprivilegiados sociais repete-se, com dolorosa ironia, em outro nível. Como já foi mencionado, é a experimentação cultural dos jovens que freqüentemente corre o maior risco de infestação comercial — e, portanto, de dissipação da força de sua contestação. São justamente as experiências culturais que atraem o interesse atordoado daqueles elementos “pra frente” da classe média que representam a cidadela da ordem tecnocrática. Entretanto, todo esse interesse dirige-se para o lado errado. Visitar os bairros boêmios para dar uma olhada nos hippies, “esticar” nos clubes de rock, destinar um mínimo de cinco dólares para praticar o *voyeurismo* em *Cemitério de Automóveis* transformou-se na versão contemporânea, para nossos gastadores, da antiga diversão de visitar os cortiços: um namoro sem compromisso com o *exótico que inevitavelmente* destorce a legitimidade do fenômeno.

Infelizmente, é bastante acentuada a tendência da rebeldia contracultural para sucumbir à neutralização que pode advir dessa falsa atenção. Os contestadores têm de ser extremamente hábeis para evitar que sejam exibidos na vitrina comercial de alguém — como fauna rara trazida viva das selvas inóspitas... pelo *Time*, por *Esquire*, por David Susskind. Nessas areias movediças são imensas as possibilidades de um erro de cálculo. Bob Dylan, que deplora as corrupções apavorantes de nossa época, não obstante esgota suas fontes para produzir um álbum de um milhão de dólares por ano para a Columbia — e que mais facilmente se destinará a uma reluzente vitrola estereofônica numa casa abastada do que a qualquer água-furtada boêmia. Vanessa Redgrave, veterana de manifestações em Whitehall do Comitê dos 100, capaz de envergar uniformes fidelistas de faxina para cantar canções revolucionárias cubanas em Trafalgar Square, também empresta seus talentos à luxuosa pornografia à la *Playboy* de filmes como *Blow-Up*. Até mesmo Herbert Marcuse, para seu dissabor, tem-se transformado ultimamente em matéria “quente” na Europa e nos Estados Unidos, após as rebeliões estudantis de 1968 na Alemanha e na França. “Estou muito preocupado com isso”, Marcuse comentou sobre a situação. “Ao mesmo tempo, porém, trata-se de uma bela constatação de minha filosofia de que nesta sociedade tudo pode ser assimilado, tudo pode ser digerido”.¹⁷

A partir dessa ofuscação do genuíno talento contestador, a contracultura não tarda em ver-se invadida por oportunistas cínicos ou ingênuos que se transformam (ou convenientemente permitem que sejam transformados) em porta-vozes da rebeldia jovem. Por conseguinte, temos hoje figurinistas, cabeleireiros, editores de revistas de moda e uma verdadeira falange de artistas populares que, sem terem na cabeça uma só idéia que não tenha partido de seus relações-públicas, passaram de repente a advogar “a filosofia da atual juventude contestadora” para benefício dos suplementos dominicais... a matéria a ser publicada entre um anúncio de uma luxuosa roupa de baixo a uma reportagem em cores sobre um recém-descoberto paraíso tropical onde passar férias inesquecíveis. Nessa altura, a contracultura começa a parecer, com bons motivos, nada mais que uma campanha publicitária em escala mundial. A contracultura corre, pois, o risco de sucumbir a esses dois

¹⁷ Marcuse, “Varieties of Humanism”, em *Center Magazine* (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara), junho de 1968, p. 14. Por outro lado, em outro nível social, Marcuse ganhou preocupações mais urgentes. Em julho de 1968 uma ameaça de assassinato, partida da Ku Klux Klan local, obrigou-o a deixar sua casa em San Diego. O episódio nos faz lembrar que existem recantos sombrios da tecnocracia (como o sul da Califórnia) onde os trogloditas ainda resistem.

perigos: por um lado, a debilidade de seu relacionamento cultural com os desprivilegiados; por outro, sua vulnerabilidade à exploração como espetáculo divertido para a sociedade opulenta.

* * * *

Encontrar seu caminho através dessa pista de obstáculos sócio-políticos constitui uma tarefa inegavelmente difícil para a contracultura, tarefa que bem poderá ocupar ainda outra geração. A superação das táticas comercializantes e banalizadoras da sociedade tecnocrática exigirá que nossa cultura de juventude sobreviva à atmosfera de novidade que hoje a envolve e que lhe empresta naturalmente um caráter de moda passageira. Será necessário que corra, no processo, um amadurecimento daquilo que para os jovens muitas vezes não passa de discernimentos argutos e intuições brilhantes, de modo que possam converter-se na substância de reflexão de uma vida adulta. Se a contracultura se reduzir a um conjunto pitoresco de símbolos, gestos, maneiras de vestir e slogans, aceitos sem maior exame, ela proporcionará muito pouca coisa capaz de ser transformada em compromisso de toda uma vida — exceto, e nesse caso pateticamente, para aqueles que sejam capazes de se acomodar a uma situação de eternos parasitas do campus, das “festas de amor” e dos clubes de *rock*. Terminará como um estilo temporário, continuamente deixado para a nova geração de adolescentes: um começo promissor que jamais vai adiante. Quanto à tarefa de fazer as minorias oprimidas participar da contracultura, suspeito de que isso talvez tenha de esperar que a revolução negra seja consumada nos Estados Unidos. Nesse ponto a nova classe média negra produzirá seus próprios filhos ingratos que, como herdeiros de tudo quanto seus pais julgaram digno de luta, começarão, como antes fizeram os jovens brancos, a tentar livrar-se da armadilha tecnocrática.

Entretanto, além dos problemas suscitados por essas manobras sociais, resta uma tarefa ainda mais crítica: a de definir a dignidade ética de um movimento cultural que se opõe radicalmente à cosmovisão científica. A tarefa é de importância vital porque é preciso responder ao desafio colocado por muitos intelectuais apreensivos, que temem que a contracultura não venha cercada de nuvens de glória e sim trazendo o sinal da besta. Mal alguém fala em libertar os poderes não-intelectivos da personalidade e muitos antevêm uma perspectiva de caráter sombrio: uma visão de mania antimoniana, agressiva, que em nome da permissividade ameaça mergulhar-nos numa era obscura e selvagem. Não sem justificativa, então, homens preocupados se apressam a construir barricadas em defesa da razão. Vemos, por exemplo, Philip Toynbee recordar “o velho anseio nihilista de loucura, desespero e negação total”, que representou um dos esteios da ideologia fascista:

... é importante lembrar que Himmler foi o mais verdadeiro niilista entre todos eles. É importante lembrar que as mais efetivas proteções contra um recrudescimento do fascismo na Europa são a esperança, a decência e a racionalidade. Deve-se fazer, se possível, que isto seja compreendido por todos esses jovens que se julgam da Esquerda, mas que adoram se divertir com brinquedos niilistas na arte e em discussões. O supremo brado fascista é o “Viva, viva la Muerte!” de Millan Astray.¹⁸

¹⁸ Este trecho faz parte da crítica de Toynbee a estudos recentes do fascismo em *The Observer* (Londres), 28 de julho de 1968. Dentro do mesmo espírito, o teatrólogo britânico Arnold Wesker referiu-se aos hippies como “fascistinhas” e o crítico social Henry

Tais críticas são abusivamente injustas. “Faça Amor, Não Faça a Guerra” ainda é o estandarte da maioria dos jovens rebeldes, e só por teimosia alguém não verá a diferença entre esse sentimento e qualquer um dos motos entoados pela *Jugend* hitlerista. Da mesma forma, um dos aspectos mais notáveis da contracultura é o cultivo de uma suavidade feminina por seus membros masculinos. Isto é motivo de sátira interminável por parte dos críticos, mas o estilo constitui claramente um esforço deliberado por parte dos jovens para solapar o grosseiro e compulsivo machismo da vida política americana. Enquanto esse generoso e brando erotismo nos for útil, seria melhor que o respeitássemos, ao invés de ridicularizá-lo.

No entanto... ocorrem manifestações nas fronteiras da contracultura que não se podem deixar de considerar como aflitivamente perniciosas. Elementos de grotesco pornográfico e de arrepiante sadomasoquismo surgem repetidamente na arte e no teatro de nossa cultura de juventude e aparecem constantemente na imprensa *underground*. Muitos jornais *underground* parecem, adotar o princípio de que falar francamente sobre qualquer coisa signifique falar da maneira mais grosseira e selvagem possível. O erotismo supostamente libertário desse estilo revela uma incompreensão total do fato de que a pornografia profissional não desafia a lascívia essencial da sexualidade da classe média; viceja nela e tem o maior interesse em manter a idéia de que o sexo seja coisa suja. O que a Lei Sêca era para o contrabandista de bebidas, o ethos puritano é para o pornógrafo: ambos são os empresários de uma pudicícia opressiva.¹⁹ Até nos casos em que essa crueza visa a satirizar ou responder em espécie às corrupções da cultura dominante, chega sempre um momento em que a imitação sardônica destrói as sensibilidades e produz simples empedernimento. É para mim quase desalentador encontrar coisas como o trecho que vem a seguir: um elogio desvairado a um grupo de *rock* chamado *The Doors* (As portas — em atenção a Huxley e Blake, evidentemente), extraído de um jornal *underground* de Seattle, intitulado *Helix* (julho de 1967):

The Doors. O estilo é precocemente cunilingue com conotações do Massacre dos Inocentes. Uma eletrizante carnificina sexual. Um banho de sangue musical. ... The Doors são carnívoros numa terra de vegetarianos musicais... suas garras, presas e asas encolhidas raramente deixam de ser vistas, mas se nos estupram e nos deixam exaustos, pelo menos nos fazem conscientes de que estamos vivos. E de que temos um destino. The Doors gritam para o auditório escurecido aquilo que todos nós estamos murmurando mais baixo em nossos corações: queremos o mundo e o queremos... JÁ!

Diante de tal frenesi pseudodionisiaco, não é de admirar que se levantem brados aflitos pedindo “racionalidade”. Como garantir que a exploração dos poderes não-intelectivos não degenerará num nihilismo maniaco? A questão exige ponderação, e não

Anderson rebateu a Liga de Liberdade Sexual como Liga do Fascismo Sexual. Para um enunciado mais articulado desses receios, ver o ensaio de David Holbrook “R. D. Laing and the Death Circuit”, em *Encounter*, agosto de 1968.

O livro *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind* (Nova York: A. A. Knopf, 1941) de Peter Viereck constitui uma tentativa de analisar as ligações entre o nazismo e o romantismo, um tema relevante para essas críticas, porquanto é evidente a relação entre a contracultura e a tradição romântica em nossa sociedade. Finalmente, para uma denúncia malévola dos “bandidos nazistas da nova liberdade”, ver o descomedido *The Fake Revolt* (Nova York: Breaking-Point Press, 1967) de G. Legman.

¹⁹ *The Berkeley Barb* tornou-se exemplo particularmente infeliz do que acontece quando se ignoram fatos aparentemente tão óbvios. A revista publica regularmente cerca de três páginas de anúncios de filmes pornográficos, além de grande número de classificados de objetos e espetáculos pornográficos. A contribuição de tais mercadores da obscenidade para a liberdade sexual é tão positiva quanto a do Comando Aero-Estratégico (cujo lema é “A Paz é Nossa Profissão”) para relações Internacionais saudáveis.

estou certo de que muitos jovens hajam refletido suficientemente a respeito. Antes de encerrar este capítulo, portanto, pretendo propor algumas idéias que talvez contribuam para um sentido menos desabrido, mas, acredito, não menos radical para a tarefa central da contracultura.

O problema nos coloca diante de uma dicotomia familiar, mas muito incompreendida: a oposição de razão e paixão, intelecto e sentimento, cérebro e coração. Com muita frequência, no discurso moral, essa incômoda polaridade se apresenta com pretensões a constituir uma opção ética real. Entretanto, onde está essa opção? Nenhum dos termos de dicotomia relaciona-se, sem deixar margem a dúvidas, a alguma faculdade bem definida da personalidade. Ao invés disso, ao nível ético de discussão, a opção reduz-se na maioria dos casos a um entre dois estilos de conduta. Dizemos que uma pessoa adota um estilo de vida racional se seu comportamento caracteriza-se por comedimento desapassionado, resolução inabalável e logicidade sistematizada. Pelo contrário, uma pessoa é irracional se sua conduta renuncia à ponderação em favor de intenso e patente emocionalismo, à deliberação em favor de impetuosidade, à articulação e à lógica em favor de arenga visionária ou alguma espécie de expressão não verbal. Depois de definidos esses extremos, a discussão geralmente converte-se num enunciado interminável de exemplos e contra-exemplos destinados a provar as virtudes e os perigos de qualquer tendência para um ou outro dos polos do continuum.

Aqueles que optam pela racionalidade advertem-nos sombriamente contra os horrores advindos de se mergulhar o intelecto numa vaga de sentimento. Recordam-nos os linchamentos e os pogroms, os movimentos desarrazoados de massa e as caças às bruxas a que homens apaixonados se têm entregue. Recordam-nos que Hitler apenas repetia as palavras de D. H. Lawrence quando ordenava a seus seguidores: “Pensem com vosso sangue!” Contra essas convulsões bárbaras, a causa da razão invoca o exemplo de grandes vultos humanitários: Sócrates, Montaigne, Voltaire, Galileu, John Stuart Mill... e muitos outros mais que defendiam a dignidade do intelecto contra a selvageria e a superstição de sua época.

Entretanto, se pensarmos duas vezes, veremos que a mesma linha de raciocínio está aberta àqueles que optam por uma vida de sentimento. Para cada exemplo de brutalidade impulsiva na história humana podem citar um exemplo de criminalidade ponderada. Se a Cristandade do século XIII tivesse sido dominada pela compaixão impulsiva do bondoso São Francisco, e não pelo frígido intelectualismo de Inocêncio III, teria existido a Inquisição? Que espécie de homens martirizaram Santa Joana d’Arc, uma visionária analfabeta? Não foram calculistas impiedosos cujas capacidades intelectuais não podem ser contestadas? Quantos homens de maior racionalidade podem igualar a obra dos Quakers, guiados pela paixão moral e por uma luz Interior, no combate à guerra, à escravidão e à injustiça social?

Quanto ao caso citado com maior frequência como prova dos perigos de paixão irrefreada — o do nazismo — creio que se pode usar o mesmo tipo de argumento. É possível que o nazismo haja realmente se apropriado do manto de um romantismo vulgarizado. Mas se investigarmos que espécie de homens compunham os quadros do Partido, obteremos uma imagem bem diferente do regime. É impossível imaginar como poderia o III Reich durar um ano sem técnicos e autômatos administrativos inteiramente desapassionados e racionais como Adolf Eichmann. Aqueles que responsabilizam a influência corruptora do

romantismo pela eclosão do nazismo certamente confundem a superfície propagandística e a realidade política. A Nova Ordem não foi absolutamente obra de poetas sentimentais e sonhadores dionisiacos. Foi, ao contrário, uma tecnocracia tão rematada quanto qualquer outra que sobrevive ainda hoje: um dispositivo burocrático-militar cuidadosamente elaborado e baseado numa arregimentação incessante e num terrorismo perfeitamente administrado. Embora o movimento manipulasse as paixões impulsivas das massas, seu êxito dependeu da capacidade de *organizar* essas paixões numa máquina de Estado disciplinada, utilizando toda a habilidade que nossos pesquisadores de mercado empregam para manipular as irracionalidades do público consumidor. Hitler pode ter assumido um ar de Siegfried, estranhos filhos da floresta eram seus sequazes, que sabiam fazer os trens correrem no horário. Por trás da fachada wagneriana, os campos de morte nazistas constituem uma obra-prima de engenharia social na qual o grito do coração era sistematicamente sufocado pelas exigências da eficiência genocida.²⁰

E apenas para atualizar o catálogo: qual será a deficiência básica de todos os especialistas técnicos que hoje administram o equilíbrio mundial do terror? Será intelecto que falta a nossos cientistas, estrategistas e analistas de operações? Será que aos homens que supervisionam impessoalmente um sistema de assassinato em massa capaz de maior destruição que todas as turbas enlouquecidas e todos os caçadores de bruxas da História falta capacidade de *raciocínio*? É evidente que Lewis Mumford toca no xis do problema quando insiste em que a situação nos coloca diante de algo que só pode ser chamado de “racionalidade louca”; e Mumford nos recorda a arrepiante confissão do Capitão Ahab: “Todos meus meios são razoáveis; meus motivos e meu objetivo é que são loucos”.²¹

Estamos corretos ao julgar que a discussão ética séria deve ir além de avaliações *ad hoc* de ações específicas — que constitui essencialmente a área da vida que deixamos à lei. Mas estamos enganados, creio, em acreditar que a dicotomia entre o racional e o impulsivo, entre o deliberado e o passional constitua um nível mais significativo de discurso. Na verdade, eu diria que essa dicotomia nos leva a considerações inerentemente amorais. Nem a racionalidade, nem o impulso passional, enquanto características de estilos de conduta, nada garantem quanto à qualidade ética da ação. Ao invés disso, esses estilos compreendem um vocabulário de conduta que pode ser usado para expressar muitas coisas diferentes. Por conseguinte, escolher um dentre eles a esse nível seria tão despropositado quanto tentar decidir se o veículo digno dos sentimentos nobres é a prosa ou a poesia. Tampouco acredito que adiante alguma coisa experimentar um acordo meio-a-meio na questão, partindo do princípio de que haja alguma média-áurea entre a razão e o sentimento que assegure boa conduta. Dispomos de um número enorme de exemplos de decência humana inteiramente racional e inteiramente passional para que rejeitemos qualquer uma das duas como estilo de ação. Nem a nossos santos impulsivos nem a nossos intelectuais humanitários se pode negar beleza ética.

A discussão da ação moral só se torna relevante quando vamos além do estilo superficial de conduta no qual os homens expressam suas sensibilidades éticas e procuramos a fonte oculta donde emana a ação. Se mais uma vez considerarmos a conduta

²⁰ Para um exemplo tocante de como uma alma simples e misericordiosa resistiu até o martírio à acomodação prática com que seus superiores intelectuais acolheram os nazistas, ver Gordon Zahn, *In Solitary Witness* (Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1965), um estudo sobre Franz Jägerstätter, um camponês austriaco.

²¹ Lewis Mumford, *The Transformations of Man* (Nova York: Collier Books, 1956), p. 122.

como um vocabulário, podemos então perceber que o uso que fazemos desse vocabulário dependerá inteiramente daquilo que tentamos “dizer” através daquilo que fazemos. Nossa ação exprime nossa visão total da vida — do eu e do lugar que lhe compete na natureza das coisas — tal como a experimentamos. Para muitos homens essa visão pode ser pateticamente estreita, limitada por todos os lados por regras e sanções sociais; talvez apenas uma vaguíssima consciência de um bem ou um mal que não seja produto de imposição social. Nesse caso, o comportamento de um homem resulta de medo ou subordinação entranhada e tem pouco arbítrio pessoal. É possível que a conduta da maioria dos homens seja desse tipo — e com muita frequência é essa submissão automatizada que consideramos como comportamento racional e responsável. Entretanto, ainda assim, nossa moralidade sancionada oculta uma certa cosmovisão primordial que dita o que é a realidade e aquilo que, dentro dessa realidade, deve ser considerado sagrado.

Para a maioria de nós, essa cosmovisão pode não ser traduzível em palavras; pode ser alguma coisa a que nunca atentamos diretamente. Pode permanecer como o senso puramente subliminar de nossa condição que forma espontaneamente nossas percepções e nossas motivações. Antes mesmo que nossa cosmovisão nos oriente, para discriminar entre o bem e o mal, ela nos dispõe a discriminar entre real e irreal, verdadeiro e falso, importante e fútil. Antes de agirmos no mundo, é preciso que concebamos um mundo; ele deve estar *ali*, diante de nós, uma configuração palpável a que adaptamos nossa conduta. Se, como o beato jainista, considerarmos que toda vida é divina, parecerá perfeitamente razoável que nos molestemos interminavelmente para evitar todo ato que possa ferir o inseto mais insignificante. Se, por outro lado, considerarmos todos os seres não-humanos como formas de vida inferiores e menos sencientes, julgaremos que o jainista não passa de um supersticioso e que suas atividades são moralmente irrelevantes. Na verdade, não pensaremos duas vezes para matar rebanhos inteiros de animais, por prazer ou necessidade. A impulsividade ou a deliberação com que os homens façam essas coisas não vêm ao caso. Enquanto a sensibilidade moral de um homem se ajustar à nossa cosmovisão, inclinamo-nos a aceitar sua conduta como bastante sã e razoável. Entretanto, nem toda o raciocínio inteligente do mundo bastará para nos convencer de que uma pessoa que rejeite nossa visão da realidade não seja louca ou supersticiosamente irracional — ainda que, na verdade, estejamos dispostos a favorecê-la com uma tolerância pluralista dentro de certos limites legais estabelecidos.

Não dispomos em nossa cultura de uma linguagem com que possamos referir-nos ao nível da personalidade onde reside essa visão subjacente da realidade. Entretanto, parece indiscutível que ela exerce sua influência num ponto mais profundo que a consciência intelectual. Não adquirimos nossa cosmovisão da mesma maneira como aprendemos uma disciplina intelectual. Ela é, na verdade, algo que absorvemos do espírito da época ou a que somos convertidos ou seduzidos por incontáveis experiências. E é essa visão diretiva que determina aqui o que por fim consideramos como a própria sanidade. Podemos, por isso, perceber por que dois homens como Bertrand Russell e Herman Kahn — nenhum dos quais pode ser justamente acusado de desprezar a razão, a lógica ou a precisão intelectual — divergem com tamanho antagonismo em tantas questões importantes. O próprio Bertrand Russell, percebendo a primazia dessa visão sobre o estilo superficial do pensamento, da expressão e da conduta, observou: “Eu preferiria ser louco com a verdade a ser sã com mentiras”. “Louco”, é claro, do ponto de vista dos outros; pois aquilo que conduz um homem rumo à verdade se transformará em seu próprio padrão de sanidade.

Quando digo que a contracultura esmiuça os aspectos não-intelectivos da personalidade, é com relação a seu interesse nesse nível — ao nível de visão — que acredito que essa pesquisa seja importante. É inegável que essa pesquisa frequentemente se confunde, sobretudo entre os jovens mais violentos, que rapidamente chegam à conclusão de que o antídoto para a “racionalidade louca” de nossa sociedade está em se entregar de corpo e alma a loucas paixões. Como muitos de nossos cidadãos equilibrados e líderes “responsáveis”, severamente autodisciplinados, os jovens permitem que seu discernimento pare ao nível da condutã superficial, aceitando como definitiva a dicotomia entre os estilos de comportamento “espontâneo” e “deliberado”. Acreditam também

... que o espontâneo e o inspirado pertençam a indivíduos especiais em estados emocionais peculiares; ou ainda a pessoas sob a influência do álcool e do haxixe; e não que seja uma qualidade de toda experiência. E, correspondentemente, que o comportamento calculado visa a benefícios a serem usufruídos não segundo o gosto pessoal, mas para vantagem de alguma outra coisa (de modo que o próprio prazer é suportado como um meio para a saúde e a eficiência). “Ser a gente” significa agir com imprudência, como se desejo não pudesse fazer sentido; e “agir ajuizadamente” significa retrain-se e chatear-se.²²

Entretanto, embora larga parcela de nossa cultura jovem contemporânea parta em direção a vigorosa exaltação e simulada indiferença, há também nela uma concepção muito mais madura e muito diferente do que significa investigar a consciência não-intelectiva. Sua principal fonte está na forte influência exercida sobre os jovens pela religião oriental, com sua herança de contemplação dócil, pacífica e de consumada civilidade. Temos aqui uma tradição que contesta radicalmente a validade da cosmovisão científica, da supremacia da cognição cerebral, do valor da pujança tecnológica; mas que o faz no mais tranqüilo e comedido dos tons, com humor, com ternura, e até mesmo com uma dose de astuciosa argumentação. Se existe algum desdém do espírito científico em relação a essa tradição, não será por relutância das religiões orientais em participar de análises e debates. Será antes resultado da afirmação, por parte dessas religiões, do valor intelectual do paradoxo e de sua convicção de que a análise e o debate devem ceder finalmente às exigências da experiência indescritível. O misticismo oriental abrange argumentação; mas também consigna destaque ao silêncio, devido a uma sábia percepção do fato de que é em silêncio que os homens enfrentam os grandes momentos da vida. Infelizmente, o intelecto ocidental inclina-se a tratar o silêncio como um mero zero: uma falta de palavras indicando ausência de significação.

Por mais drasticamente que se deseje rejeitar a cosmovisão de Lao-Tsé, do Buda, dos mestres Zen, não se pode com justiça acusar tais figuras de carência de intelecto, argúcia ou cultivo humano. Embora seus espíritos servissem a uma visão incompatível com nossa ciência convencional, tais pessoas não são participantes potenciais de um linchamento ou de um bacanal. Afortunadamente, seu exemplo não deixou de frutificar entre nossa juventude rebelde; na verdade, tornou-se um dos traços mais fortes da contracultura.

Voltaremos a essa linha de pensamento em capítulos posteriores. Neste ponto bastará dizer que a exploração dos poderes não-intelectivos. adquire sua maior importância não quando o projeto transforma-se num vale-tudo de eufórico dinamismo, e sim quando se

²² Extraído do ensaio de Paul Goodman para Frederick Perls, Ralph Hefferline e Paul Goodman, *Gestalt Therapy* (Nova York: Delta, 1965), p. 242.

torna uma crítica da cosmovisão científica que sustenta a cidadela da tecnocracia e que esconde muitos dos mais refulgentes esplendores de nossa experiência.

CAPÍTULO III

A Dialética de Libertação:

Herbert Marcuse e Norman Brown

O FATO DE HERBERT MARCUSE E NORMAN BROWN SE terem transformado em mentores dos jovens rebeldes da Europa Ocidental e dos E.U.A. deve ser visto como um dos traços definitórios da contracultura. É em suas obras que se dá o inevitável confronto entre Marx e Freud, ou seja, o choque dos dois críticos sociais mais importantes (posto que de modo algum obviamente compatíveis) do Ocidente moderno e que conduz diretamente à difícil tarefa de se consignar uma ordem de prioridade às duas categorias, a psicológica e a sociológica, que Freud e Marx nos legaram para a compreensão do homem e da sociedade. Nem a psique nem a classe social podem ser dispensadas. Entretanto, em qualquer análise sistemática temos que dar precedência a um ou outro desses conceitos, tais como existem em sua forma madura. Qual é o motor principal de nossas vidas: a realidade psíquica ou a realidade social? Qual é a substância e qual é a sombra?

Ao hierarquizarmos as duas realidades, o que está em jogo é a natureza da consciência humana e o significado de libertação. Embora tanto Marx como Freud afirmassem que o homem é vítima de uma falsa consciência da qual deve livrar-se para que se realize, seus diagnósticos basearam-se em princípios muito diferentes. Para Marx, o que está oculto à razão é a realidade exploradora do sistema social. A cultura — a “ideologia”, no sentido pejorativo da palavra — intervém entre a razão e a realidade a fim de encobrir a atuação do odioso interesse de classe — muitas vezes através de um deliberado processo de lavagem cerebral. Contudo, Marx acreditava que um “socialismo científico” pudesse por fim romper essa fraude e transformar a realidade social que ela disfarça. Para Freud, o que está oculto à razão é o conteúdo do inconsciente. O papel da cultura na fraude não é o de uma máscara que esconda a realidade social, e sim o de uma tela na qual a psique se projeta num vasto repertório da “sublimações”. Será a razão humana capaz de vir a compreender a fonte reprimida dessas ilusões culturais e de aceitá-la como ela é? À medida que envelhecia numa civilização cuja tendência à auto-destruição patenteava-se cada vez mais, Freud tornava-se pessimista com relação a essa possibilidade.

Este, pois, é o problema. Será a psique, como dizia Marx, um reflexo do “método de produção da vida material”? Ou a estrutura social, como sustentava Freud, constitui um reflexo de nossos conteúdos psíquicos? Colocada nestes termos, a questão pode parecer demasiado radical. Entretanto, antes de terminarmos este capítulo, veremos Marcuse e Brown divididos profundamente quanto a essa questão. Para citar um exemplo: em seu último livro, Brown, que afirma que a verdade da psicanálise está justamente em seus exageros mais abusivos, elabora uma interpretação psicanalítica da realeza. Entre outras coisas, diz:

Em 1603 disse o Rei James: “‘O que ‘Deus juntou, que o homem não separe’. Eu sou o marido e toda a ilha é minha legítima esposa”. A personalidade fálica e a audiência receptiva estão em coito; quando o coito termina, o prazer é recíproco. ... Um rei constitui uma ereção do corpo político. ... Em Daniel, os dez chifres são os

dez reis; no Camboja, um *lingam* adorado no templo no centro da capital representava Devaraja, o Rei-Deus. Sua Alteza Real, a personificação do pênis.¹

E Marcuse objeta vigorosamente:

Em termos do conteúdo latente, os reinos do mundo podem ser sombras; infelizmente, porém, manobram com homens e coisas reais, matam, persistem e prevalecem, tanto de dia quanto de noite. O rei pode ser um pênis ereto, e sua relação com a comunidade pode ser uma cópula; infelizmente, porém, é também uma coisa muito diferente, menos agradável e mais real.²

Que é o rei, afinal? Explorador social cujo poder deriva-se da força armada e do privilégio econômico? Ou figura projetada de pai cujo poder emana do fálus tirânico que personifica? A resposta adequada — correta, mas superficial — é que o rei é *ambas as coisas*. Mas o que é o rei, *fundamentalmente*, em origem e significado? É o privilégio social que gera o simbolismo erótico? É o simbolismo erótico que gera o privilégio social? Filosoficamente, a questão levanta o próprio problema do *locus* da realidade, a direção em que aponta a metáfora. Politicamente, coloca o problema de *como* será alcançada nossa libertação. Como nos livraremos do rei ou de seus arrogantes prepostos? Por revolução psíquica ou por revolução social? Mais uma vez, a resposta adequada é: por *ambas*. Mas com qual devemos começar? Qual das duas revoluções é a “mais verdadeira”?

A contribuição prestada por Marcuse e por Brown à contracultura, ao empreenderem essa nebulosa polêmica, está na tentativa de desenvolverem uma crítica social radical a partir de princípios psicanalíticos. Ao assim fazer, procuram atalhar as ideologias tradicionais, para as quais os interesses de classe, nação ou raça podem ser tomados por seu valor nominal — na forma como são percebidos e articulados conscientemente — e usados como material axiomático. Tanto Marcuse quanto Brown avançam por um túnel sob a superfície retórica da vida política, face ao pressuposto de que a política, como o resto de nossa cultura, pertence à esfera de comportamento patológico; de que até mesmo a insurreição bem intencionada corre o risco de operar o corpo político com instrumentos contaminados pela própria doença de que o paciente está morrendo.

Entretanto, Marcuse e Brown chegam a Freud através de caminhos diferentes e vêem nele indicações inteiramente divergentes quanto ao caminho a seguir. Na controvérsia que finalmente os separa, Marcuse assumirá a posição mais cautelosa, evitando a todo custo os excessos de Brown. Para Marcuse, as concepções psicanalíticas de Freud devem levar à *transformação* da ideologia esquerdista convencional, e não, como ameaça a última obra de Brown, à sua obliteração. Desde o início o propósito de Marcuse tem sido assimilar Freud à tradição hegeliano-marxista na qual ele encontra suas próprias raízes intelectuais. Antes da II Guerra Mundial Marcuse esteve ligado por muitos anos ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt-sobre-o-Mena, um importante centro de estudos neomarxistas. Já então inclinava-se, como hoje, para a teoria social hegeliana; desse lastro acadêmico, entretanto, ele conserva um forte sentimento de obrigação de exprimir as preocupações de seus colegas marxistas. Ademais, como filósofo social que trabalha na companhia de cientistas sociais e ativistas políticos, Marcuse mantém-se vividamente consciente da necessidade de tornar suas especulações aplicáveis aos dilemas perigosos do mundo, de mantê-los em diálogo

¹ Norman Brow, *Love's Body* (Nova York: Random House, 1966, pp. 132-133).

² Herbert Marcuse, “Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown”, *Commentary*, fevereiro de 1967, p. 73.

produtivo com seus colegas de espírito prático. No fim das contas, Marcuse é um adepto fiel da esquerda, uma pessoa que ainda vê o socialismo como a esperança do futuro, mas que procura enriquecer a visão socialista enxertando-lhe uma dimensão freudiana. É por esta razão que os estudantes radicais da Europa, com suas tradicionais propensões esquerdistas, identificam prontamente Marcuse como o sucessor ideológico de Marx.

Brown, em contraste, chega à crítica social por vias bastante transversas. Sua exploração do “sentido psicanalítico da História” em *Life Against Death* representa uma guinada tardia e excêntrica em sua carreira. Suas primeiras pesquisas clássicas — comportadas, modestas e convencionais — pouco revelam do elã nietzscheano que hoje é sua marca registrada.³ Além disso, Brown começa seu pensamento social com Freud e absorve as concepções freudianas sem nada lhes acrescentar. Brown não traz consigo, para a psicanálise, qualquer partidarismo esquerdista. Em verdade, as referências a Marx em suas obras são apenas marginais, embora fique bastante claro que ele contesta Marx drasticamente. Além disso, é público e notório que ele foge ao compromisso político e a seus conseqüentes faccionalismos. Se o pensamento de Brown é mais ousado, e mais extravagante, que o de Marcuse, é porque ele trabalha com a liberdade de um acadêmico que despertou de sua especialidade e chega à sua crítica social sem compromissos de espécie alguma. O resultado é a turbulenta originalidade do amador que vive suas aventuras especulativas sem se preocupar com a sabedoria convencional dos profissionais do campo ou de colegas entrincheirados ideologicamente. Para o freudiano ortodoxo, as liberdades de interpretação tomadas por Brown são escandalosamente amplas. Para o ativista radical, sua política revela-se teimosamente apolítica. No entanto, a tese que defenderei aqui será a de que, no campo da crítica social, a contracultura começa onde Marcuse se detém, e onde Brown, sem pedir desculpas, lança-se ao abismo insondável.

* * * *

Antes de examinarmos as questões que dividem Marcuse e Brown, vejamos as características que possuem em comum. Vale a pena fazê-lo, pois a ambos se pode creditar contribuições importantes e muito semelhantes para o pensamento social contemporâneo. A melhor maneira de percebermos o que suas obras trazem de novo será compará-las ao marxismo tradicional.

O desafio que Marcuse e Brown apresentam ao marxismo surge, por estranho que pareça, de um terreno que compartilham com Marx — ou talvez, devamos dizer, com o indistinto “Ur-Marx” jovem que aspirava à filosofia sob a influência inebriante do idealismo alemão. Os ensaios manuscritos em que Marx esboçou suas especulações juvenis, para depois abandoná-las, não estavam destinados a serem publicados senão cinquenta anos depois de sua morte. Desde então, porém, têm tido uma carreira espetacular. Tornaram-se, por pobres que sejam, a sementeira daquilo que hoje é chamado de “Humanismo Marxista”, o marxismo que, segundo devemos acreditar, ainda preserva sua relevância revolucionária sob as condições de opulência capitalista e coletivista-burocrática.⁴

³ Ver, por exemplo, seu livro *Hermes the Thief* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1947).

⁴ Os ensaios foram publicados com o título de *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1959).

Marcuse, que prontamente se identifica com essa escola, julga que o valor dessas obras esteja na ênfase que dão àquelas “tendências que têm sido atenuadas no desenvolvimento pós-marxista de sua crítica da sociedade, ou seja, os elementos de individualismo comunitário, o repúdio de qualquer fetichismo em relação à socialização dos meios de produção ou ao crescimento das forças produtivas, a subordinação de todos esses fatores à idéia da livre realização do indivíduo”.⁵ É inegável que esses esforços juvenis de Marx possuem considerável encanto, apesar de sua crueza de estilo e de sua proibitiva obscuridade hegeliana. Não só os ensaios revelam um interesse generoso e personalista pelo indivíduo, como nessa fase de sua vida Marx não se envergonhava de discorrer imaginativamente sobre música e poesia, sobre amor e recreação, sobre a beleza e a vida dos sentidos. Como veremos, há nesses ensaios algumas observações de grande finura psicológica. Entretanto, há algo de patético e simplório no formalismo neomarxista que hoje insiste em que esses exercícios rudimentares e abandonados representem o “verdadeiro” Marx, e que — se examinarmos atentamente os refugos — encontraremos neles toda a sabedoria essencial do moderno pensamento humanista (e quase fica a impressão de que *somente* neles, entre toda a literatura do período, encontraremos essa sabedoria).⁶

Pretendendo defender a continuidade geral da obra de Marx, Marcuse tem protestado contra o esforço no sentido de confinar o humanismo de Marx a seus escritos da mocidade. “Aquilo que o Humanismo Marxista realmente é”, argumenta ele, “aparece em *Das Kapital* e em suas obras posteriores”. Marcuse, entretanto, prossegue definindo esse “humanismo” como “a construção de um mundo sem a dominação ou a exploração do homem pelo homem”.⁷ Com efeito, o protesto contra a exploração é — entre outras — uma constante nas obras de Marx. Mas esse protesto aparece também em todos os teóricos socialistas e anarquistas dos últimos 150 anos. Se existe nesses manuscritos juvenis uma qualidade distintiva é sua inusitada sensibilidade psicológica e poética. E no caso de considerarmos esses manuscritos como a “descoberta” que os humanistas marxistas afirmam ser, então o fato decisivo em nossa avaliação do lugar que ocupam na obra de Marx deverá ser certamente o fato do próprio autor os ter lançado na obscuridade, para nunca mais voltar àquele espírito de especulação livre e de profundidade estética — salvo se o fez com um esoterismo só acessível ao mais arguto especialista. Aquilo que deixara de ter séria influência pessoal sobre o próprio Marx não podia deixar, daí em diante, de ter ainda menor influência histórica sobre a maioria de seus seguidores. À parte o papel que hoje representam — e para isso são importantes — em irrigar a imaginação de marxistas sedentos, os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* constituem, do ponto de vista histórico, um fracasso intelectual. E ninguém é mais culpado disto do que o próprio Marx.

Ao atribuírem tamanha qualidade às produções juvenis de Marx, é possível que os humanistas marxistas lhe estejam atribuindo qualidades de espírito e de coração que, com maior justiça, deviam avocar a si. No caso de Marcuse, isto é indiscutível. Por isso, partirei do princípio, neste capítulo, de que tudo quanto ocorrer apenas marginalmente na obra de

⁵ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1941), pp. 294-295.

⁶ Para um exemplo desse tipo de louvor sem sentido (e, neste caso, partindo de uma pessoa que não devia cometer tal tolice), ver a exegese dos velhos cadernos de Marx feita por Erich Fromm em *Marx's Concept of Man* (Nova York: Ungar, 1961). A idéia central do ensaio de Fromm é que Marx foi “a floração do humanismo ocidental”, uma pessoa que “atingiu a essência da realidade...”, mas que desde então tem sido muito mal compreendido.

⁷ Herbert Marcuse, “Varieties of Humanism”, *Center Magazine*, junho de 1968.

Marx, mas estiver presente de maneira inequívoca na obra de Marcuse, e dela constituir parte fundamental, deve ser creditado a Marcuse como um progresso legítimo em relação ao marxismo tradicional.

Assim, com Marcuse e com Brown voltamos à rica tradição romântica alemã que Marx abandonou em favor do chamado socialismo “científico”. É como se, hoje, pudessem ver que a agitada sensibilidade romântica, obsedada do princípio ao fim com paradoxo e loucura, êxtase e anseio espiritual, fosse capaz de proporcionar muito mais verdades do que suspeitou Marx. Essa tradição se manifestaria, em particular, na obra de Freud e de Nietzsche, os grandes psicólogos da alma faustiana. Daí o tato de Marcuse e Brown darem maior ênfase justamente àqueles elementos culturais que Marx, com sua compulsiva obstinação, relegou ao status de “formas nebulosas no cérebro dos homens”.⁸ Mito, religião, sonhos, visões — foi nessas águas turvas que Freud pescou sua concepção da natureza humana. Marx, entretanto, tinha pouca paciência para essas coisas ocultas. Preferia passar a madrugada pesquisando as estatísticas industriais britânicas, nas quais o homem raramente representa outro papel senão o do *homo economicus*, *homo faber*. Em contraste, Marcuse e Brown sustentam que aprendemos muito mais sobre o homem nas imagens fabulosas de Narciso, Orfeu, Dionísio e Apolo do que nos dados áridos de receita e despesa.

Contudo, quando o conteúdo do mito e da fantasia passa a dirigir nosso estudo do homem, o âmbito da investigação expande-se vertiginosamente. A estatística industrial representa a linguagem do presente; o mito é a linguagem das eras. Para Marx, a era moderna era singularmente importante; era a “última forma antagonística do processo social de produção”. Por essa razão, a mais importante concepção filosófica marxista da História é comprimida nesse intervalo apocalíptico e em seus antecedentes imediatos. Quem lê a correspondência e os panfletos de Marx e Engels se espanta com o arreatado imediatismo de suas preocupações, a fixação míope nos problemas do aqui-e-agora, a ardente tomada de partido em todas as guerras secundárias e na política de poder da época (geralmente em favor do Reich alemão) — como se fossem as deliberações e ações políticas conscientes de hoje, de amanhã e da próxima semana que *realmente* alterassem as coisas. Dentro de uma perspectiva tão estreita, era evidente quem eram os inimigos e como podiam ser superados os males da época.

Contudo, para Marcuse e Brown, seguindo o pensamento de Freud, não é tão fácil assim assinalar os vilões e os heróis, nem tomar a sério a política superficial do dia-a-dia. Para eles, a unidade fundamental de estudo passa a ser o conjunto de civilização. O industrialismo, seja do tipo capitalista ou coletivista, é assimilado à categoria histórica geral daquilo que Marcuse denomina “a lógica da dominação” e que Brown chama de “a política do pecado, do cinismo e do desespero”. E para além da civilização, o empuxo freudiano os traz fragilmente de volta ao passado revolucionário em busca das origens do conflito instintivo. Tal como Marx, Marcuse e Brown interessam-se pela dialética da libertação. Tal como Marx, ainda, ambos procuram proporcionar ao conceito hegeliano de história uma base “material” na qual possa repousar seu movimento dialético. Entretanto, não é o conflito marxista de classes (ou, para Marcuse, não é apenas o conflito de classes) que responde às

⁸ Como observa H. B. Acton, a única “produção mental” que Marx parece haver excluído da categoria desairosa de ideologia foi a ciência natural, pois afinal de contas a ciência é “passível de comprovação empírica”. *What Marx Really Said* (Nova York: Schocken Books, 1967), pp. 77-80.

suas indagações; essas respostas são dadas pelo corpo humano, visto como o eterno campo de batalha onde se trava a guerra dos instintos.

A libertação deve tornar-se, por conseguinte, um projeto ao mesmo tempo mais radical e mais sutilmente discriminatório do que entende a maioria dos contestadores da sociedade. Aqueles que acreditam que a libertação do homem possa ser realizada através de um incisivo golpe revolucionário, pela simples substituição de uma elite corrupta por uma outra bem-intencionada, estão cortejando aquele “elemento de *autoderrota*” que Marcuse vê em todas as revoluções do passado.

É claro, portanto, que para Marcuse e Brown o problema-chave da “alienação” adquiriu um sentido muito diferente de qualquer coisa que se possa encontrar na obra adulta de Marx. É fora de dúvida que essa afirmação seria contestada por muitos humanistas marxistas (talvez por Marcuse também), para os quais a “alienação” transformou-se no passaporte do grande ideólogo para relevância contemporânea. Em verdade, pode-se especular se Marx exerceria qualquer influência séria entre os intelectuais ocidentais se não houvesse usado fortuitamente essa palavra, hoje na moda. É preciso dizer “fortuitamente” porque, como Daniel Bell demonstrou amplamente,⁹ a noção dominante de alienação no pensamento marxista tem uma relação marginal com a maneira como essa ideia funciona no pensamento de Kierkegaard, Dostoievsky ou Kafka. É como se os neomarxistas estivessem tentando introduzir Marx no mundo contemporâneo por intermédio de artistas e filósofos existencialistas para quem as questões imediatas de justiça social, conflito de classes e exploração industrial fossem de interesse secundário, se tanto.

É interessante observar, contudo, como o Marx da juventude, mais filósofo, enfrentou o conceito de alienação. Um dos seus ensaios da mocidade relaciona a idéia da mão-de-obra “alheada” ou “alienada” à vida psíquica do homem e às relações do homem com a natureza. Esta concepção de alienação causa muito maior impressão (por ser mais generalizada) que qualquer outra na obra posterior de Marx — mas ela o leva a uma estranha conclusão. Após uma complicada análise, Marx decide que “a propriedade privada é ... o *produto*, o *resultado*, a *consequência necessária* da mão-de-obra alienada, da relação externa do trabalhador para com a natureza e consigo mesmo” (grifo nosso). Isto leva Marx a fazer uma pergunta séria: “Como ... o homem vem a alienar seu trabalho? De que modo esse alheamento está arraigado na natureza do desenvolvimento humano?”

Esta é uma linha de raciocínio absolutamente espantosa em Marx, seja no velho ou no jovem! Pois o que ele está dando a entender aqui é que no “desenvolvimento humano” ocorreu algum ato primordial de alienação que *não* se originou do processo econômico, mas que, em verdade, *gera* a propriedade privada e todos seus males consequentes. Qual foi este ato de alienação? Infelizmente, do manuscrito, que se propunha a solucionar esse problema fundamental, não resta a parte que fornece a resposta. Marx teria alguma resposta?

Talvez ... mas quiçá não fosse uma resposta muito “marxista”. Um pouco antes, no mesmo ensaio, Marx já especulava sobre as origens da alienação. Pergunta ele qual é a “força externa” que intervém para se apropriar do trabalho do homem e assim frustrar sua auto-realização. Será a “natureza”? Claro que não, responde Marx.

⁹ Daniel Bell, “In Search of Marxist Humanism: The Debate of Alienation”, *Soviet Survey*, nº 32, abril-junho de 1960. Erich Fromm contesta as conclusões de Bell em *Marx's Concept of Man*, pp. 77-79, mas sem êxito, em minha opinião.

Que contradição seria se, quanto mais o homem subjugasse a natureza através de seu trabalho e mais os milagres de seus deuses fossem tornados supérfluos pelos milagres da indústria, mais o homem tivesse de renunciar à alegria da produção e ao gozo do produto em favor dessas forças.

Realmente, que contradição! Uma contradição *dialética*, quase poderia dizer. Entretanto, Marx não conseguiu esclarecer o paradoxo dessa proposição — pois, afinal, ele não era nem Nietzsche nem Freud.¹⁰

Se “alienação” significa aquele pesadelo de imponderabilidade existencial que associamos ao burocrata Joseph K., de Kafka, ou ao nobre Ivan Ilych, de Tolstói, nesse caso a alienação sócio-econômica que Marx percebia na vida do proletariado será, no máximo, um caso especial do fenômeno universal. Como veremos, Marcuse e Brown discordam frontalmente em seu diagnóstico da enfermidade; mas são unânimes em afirmar que, nesse sentido generalizado, a alienação é fundamentalmente psíquica, e não sociológica. Não constitui uma distinção de ordem econômica que exista *entre* homens de diferentes classes, e sim uma moléstia que está enraizada *dentro* de todos os homens. Os verdadeiros pesquisadores da alienação, portanto, não são os cientistas sociais, e sim os psiquiatras. (Vale lembrar que na época de Freud estes últimos eram geralmente denominados “alienistas”). E o psiquiatra sabe que a alienação decorre de atos secretos e profundos de repressão, que não cederá a um simples remanejamento das estruturas institucionais de nossa sociedade.

Pode até mesmo ocorrer que a alienação, corretamente entendida, tenha-se concentrado mais densamente nas camadas superiores da sociedade capitalista do que em seus sofrendores níveis inferiores. De outra forma, como explicar, em termos freudianos, a capacidade monomaniaca e a autodisciplina ascética do típico magnata explorador, a não ser considerando esse comportamento grotesco como uma perversão feroz dos instintos vitais transformados em agressividade sádico-anal? É indubitável que os romancistas e teatrólogos que nos tentaram convencer de que o pobre vive uma vida mais plena que o rico incorreram em pieguice. Mas talvez haja no que dizem uma verdade: que se formos procurar pessoas sãs e felizes será mais difícil encontrá-las no alto da pirâmide social. Pois quem mais do que o capitalista bem sucedido materializa a ficção mortificante do dinheiro?

Marx não deixava de perceber o fato de que a exploração destorce a vida do capitalista tão gravemente quanto a vida do trabalhador, ainda que de maneiras mais sutis. Em muitos momentos dispôs-se a ver o capitalista avaro como a vítima desgraçada de seu próprio sistema econômico despótico. Com efeito, em um dos ensaios de sua juventude encontramos uma análise, dentro desse espírito, do mistério do dinheiro. Trata-se apenas de um fragmento tosco feito em torno de algumas passagens de Goethe e Shakespeare, mas que constitui, não obstante, uma observação lúcida. Nesse ensaio Marx chega quase a perceber a triste verdade de que na imaginação do explorador alienado o dinheiro funciona não como uma medida racional de valor, e sim como uma magia corrupta, uma fantasia gratificante. Este, ele conclui, é o segredo de sua misteriosa influência sobre nós. “O poder divino do dinheiro”, observa Marx, “reside em seu caráter específico de natureza apartada, alienante e autodestruidora dos homens. O dinheiro constitui a capacidade alienada da

¹⁰ Para essas especulações sobre o “trabalho alienado”, ver *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, pp. 67-83. Em outros ensaios, contudo, Marx atém-se obstinadamente a seus princípios, insistindo em que a abolição da propriedade privada é a maneira infalível de abolir a alienação.

humanidade”. Pode-se perceber nessa idéia o germe daquilo que mais tarde Marx chamaria de “fetichismo de mercadorias”, a cruel ilusão de que padecem, no capitalismo, tanto o explorador quanto o explorado.¹¹ Entretanto, ao buscar mais tarde uma explicação para a avareza inteiramente irracional que se vê no capitalista, teve de recorrer a moralismos estereotipados como “cobiça de lobisomem”. O que faltou a Marx nesse ponto crítico de sua filosofia foi o sentido do patológico que Marcuse e Brown extraem de Freud — uma perspectiva que os leva além de uma análise econômica do capitalismo, ditando uma crítica geral do comportamento do homem dentro da civilização como um todo. Partindo-se deste ponto de vista, torna-se perfeitamente claro que a revolução que nos libertará da alienação deverá ter um caráter basicamente terapêutico, e não apenas institucional.

Temos de examinar mais atentamente a obra de Marcuse e de Brown para descobrir a maneira que cada um propõe para retirar da alma humana o peso da alienação. Ressaltemos mais uma vez, neste ponto, o contraste com Marx. Para Marx não era “a consciência dos homens que determina sua organização social; pelo contrário, é sua organização social que lhes determina a consciência” — uma tese que nunca conseguiu explicar direito nem o próprio Marx nem os desertores intelectuais burgueses que, segundo ele esperava, viriam a liderar o proletariado. Marcuse e Brown, por outro lado, acentuam a *primazia* da consciência na mudança social. Brown, sobretudo, trata a revolução exclusivamente em termos de uma iluminação apocalíptica. Mas até mesmo Marcuse, que se mostra mais ambíguo em relação à questão, conclui que a construção de uma “civilização não-repressiva” exigirá uma visão clara da libertação libidinal desde o início.

A consciência dessa possibilidade e a radical transvaloração de valores por ela exigida devem orientar a direção dessa mudança desde o início e deve ser operacional até mesmo na construção da base técnica e material (p. VIII).¹²

Ademais, o tom em que Marcuse e Brown falam de libertação é distintamente não-marxista. Para Marcuse, a libertação é consecução de uma “racionalidade libidinal”; para Brown é a criação de um “senso erótico da realidade”, um “ego dionísíaco”. Quando procuram elucidar esses ideais, ambos tornam-se necessariamente rapsódicos, recorrendo à imagística do mito e da poesia. Ferem assim uma nota que tem faltado ostensivamente na literatura da ideologia social e sobretudo na literatura das ciências sociais. A maioria de nossos cientistas sociais encara a introdução da visão poética em seu trabalho quase da mesma forma que um monge virtuoso consideraria a possibilidade de hospedar uma meretriz no mosteiro. Para a contracultura, porém, é indiscutível que os poetas têm percebido a verdade melhor que os ideólogos, que as visões são mais importantes do que a pesquisa.

Orfeu e Narciso [observa Marcuse] não se converteram em heróis culturais do mundo ocidental, a imagem deles é a da alegria e da plena fruição; a voz que não comanda, mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é paz e termina com as labutas de conquista; a libertação do tempo que une o homem com Deus, o homem com a natureza (p. 147).

¹¹ O ensaio sobre o dinheiro aparece em *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, pp. 136-141. É interessante comparar a análise de Marx sobre o dinheiro, altamente metafísica, com a abordagem psicanalítica que Brown oferece no capítulo “Filthy Lucre” de seu livro *Life Against Death*, pp. 234-304.

¹² Salvo indicação em contrário, todas as citações de Marcuse neste capítulo são de *Eros and Civilization* (Nova York: Vintage Books, 1962); todas as citações de Brown são de *Life Against Death* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959).

O homem sonhador, amante, o mago com aspirações divinas: deve-se admitir que em alguns de seus estados de espírito atípicos, Marx talvez não deixasse de apreciar esses aspectos da humanidade. Sua conjectura de que uma história verdadeiramente *humana* talvez só começasse depois de terminada a era do conflito de classe revela ao menos o reconhecimento tênue e efêmero de que a vida em sua plenitude, a vida como clama do fundo de nós para ser vivida, transcende “o domínio da necessidade natural”. Também Engels fala de um “reino de liberdade” que se estende além do “reino da necessidade”. Mas quais são seus contornos? Como conheceremos esse reino feliz quando o virmos? Como deveremos manter clara a distinção entre os simples meios para se chegar lá e o *fim* — o usufruto do *estado* de liberdade?

Àquilo que levamos a sério concedemos atenção séria — e notoriamente Marx dedicou pouquíssima atenção a esses panoramas utópicos. Que tempo tinha Marx, o moralista indignado, o profeta inflamado da ruína, o escravo douto, em meio ao calor e à pressão da crise imediata, para pensar no homem senão como *homo economicus*, explorado e melancólico?

Qual, então, seria a resposta de Marx às aspirações exuberantes de Marcuse e de Brown? Provavelmente a seguinte: “Sim... porém mais tarde”. “Sim... depois. *Após* a revolução. *Depois* de havermos eliminado os malditos exploradores. Então... talvez... conversaremos sobre essas coisas. Convocaremos os comissários e os membros do Partido, nos sentaremos e teremos uma boa conversa sobre Orfeu e Narciso”.

E é isto que significa perder de vista o fato importante.

Pois sem exercício o impulso utópico rapidamente se atrofia. É por isso que percebemos de vez em quando na crítica marxista que nossa libertação deve estar para sempre subordinada à racionalização da “anarquia de produção”; que, na realidade, ela foi banida para o dia de São Nunca. Em seu ensaio “Da Autoridade”, Engels chegou a uma sombria conclusão:

Se o homem, por força de seu conhecimento e gênio inventivo, subjugou as forças da natureza, estas vingam-se dele submetendo-o, na medida em que ele as emprega, a um verdadeiro despotismo, *independente de toda organização social*. Desejar abolir a autoridade na indústria em grande escala é o mesmo que desejar abolir a própria indústria, destruir o tear mecânico a fim de voltar à roca.¹³

E todo bom marxista está longe de cogitar em destruir o tear mecânico ou conceber a “natureza” como qualquer coisa senão uma ardilosa inimiga. Em tom e conteúdo, o ensaio torna claro que, enfim, o marxismo constitui a imagem refletida do capitalismo burguês — invertida, mas inequivocamente idêntica. Em ambas as tradições permanece intacto o imperativo tecnocrático, com sua conseqüente concepção de vida. Ironicamente, a maior vitória da sociedade burguesa sobre seus adversários mais ferrenhos consistiu em inculcar-lhes sua própria imagem rasa e redutiva do homem. Tal como a Economia clássica, o socialismo científico abordou a sociedade da mesma forma que Newton abordou o

¹³ Lewis S. Feuer, ed., *Marx & Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Nova York: Anchor Books, 1959), p. 483. (Grifo nosso.) No ensaio, escrito a fim de contradizer os anarquistas, Engels observa estoicamente que “a maquinaria automática de uma fábrica de grandes proporções é *muito mais despótica* do que jamais foram os pequenos capitalistas que empregam trabalhadores”, e que o máximo que se pode esperar de revolução é que a autoridade perca seu “caráter político e passe a ter as *simples funções administrativas* de supervisionar os verdadeiros interesses da sociedade”. (Grifo nosso.) Trata-se de uma espantosa antecipação da tecnocracia.

comportamento dos corpos celestes, investigando suas imutáveis “leis de movimento”. Embora tenham sido sobretudo seu fervor moral e sua retórica inflamada que deram à sua obra vitalidade duradoura, Marx aspirava ao mito de uma objetividade sócio-científica na qual a História seria compreendida como “um processo de história natural”. Fora da ciência o que havia era “teias-de-aranha especulativas... flores de retórica... sentimento doentio”. Com muita frequência Marx é veículo da inflexibilidade da *realpolitik* do século XIX, misturada com a sinistra insensibilidade do darwinismo social e com um insolente ateísmo positivista.

Trata-se, pois, de uma ideologia escrita no tom do princípio de realidade prevalecente: uma ideologia que colabora para reduzir a consciência, que nos afixia e que procura fazer com que aceitemos uma existência sem sonhos, sem fantasias. Mergulhar nas velhas ideologias — com a exceção notável daquela tradição anarquista que emana de figuras como Kropotkin, Tolstoi, Thoreau — significa sufocar no ambiente de pedra e aço de necessidades tecnológicas que não podem ser contestadas. É uma literatura de seriedade e implacável resolução, fortemente limitada por espírito prático, disciplina de classe, pelas estatísticas da injustiça e pelo anseio de vingança. Falar dos êxtases da vida em tal ambiente sombrio é arriscar-se a ser chamado de louco. Aqui todos se esfalfam, ninguém pode dançar. A dança fica... para depois.

É com esse gesto de protelação que as velhas ideologias parecem começar a morrer. Adiar para “mais tarde” a consideração do humanamente essencial, em nome de “realismo”, equivale a praticar a espécie de mortal praticalismo que hoje ameaça aniquilar nossa civilização. Equivale a nos entregar nas mãos de desumanizados comissários, gerentes e analistas de operações, todos êles profissionais especializados em procrastinar o essencial. São os praticantes daquilo que C. Wright Mills chamou de “realismo da insanidade”. O artista que se agarra à sua visão impossível ao menos preserva aquela dose de céu que existe em nós; o realista louco que foge a essa visão para buscar medidas “práticas” apenas adentra-se mais um passo no inferno de nossa alienação,

É compreensível que as velhas ideologias se caracterizassem pela medíocre concepção de realismo que nasce da cólera e do desespero. O horizonte da época não abrangia nem opulência nem os dados da psicologia de profundidade. Como observa Norman Brown, Marx “não está livre da suposição tácita ... de que as necessidades e impulsos humanos concretos que mantêm a atividade econômica são exatamente o que parecem ser e são plenamente conscientes”. A insanidade essencial do “progresso” tecnológico e de suas disciplinas concomitantes — quer num regime capitalista ou coletivista — só se torna visível à luz de abundância malbaratada ... a menos, naturalmente, que se possua a rara visão moral exibida por Tolstoi num conto como “De Quanta Terra Necessita um Homem?” Marx, entretanto, tinha pouco dessa sensibilidade tolstoiana — o que se torna mais lamentável devido ao rumo que a ideologia radical viria a seguir em nossa época.

Hoje, contudo, a loucura desse progresso espúrio que buscamos se abate irresistivelmente sobre nós sempre que os homens afastam-se da tarefa de transformar essa terra maravilhosa no jardim das delícias que poderia ser e preferem dedicar-se às artes negras do tormento mútuo. Como Freud observou justa e desalentadoramente, a felicidade *ainda* não tem qualquer valor cultural. A “felicidade” procurada pela maioria de nós é

qualquer alívio passageiro ou diversão exuberante que pudermos encaixar entre duas atrocidades: “a pausa que refresca” antes da próxima calamidade.

... o progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade [observa Marcuse, isolando o grande paradoxo de nossos tempos]. ... Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são “recaídas no barbarismo”, mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação dos nossos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem tem lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre (p. 4).

Nessa situação, é bastante fácil para as ideologias mais velhas continuar a nos abastecer de vilões. A recriminação sempre foi uma das funções mais importante? do ideólogo — *quanto* mais indignada, melhor. E no tribunal do conflito social, o culpado não tem o direito de alegar insanidade. Haverá melhor forma de definir ideologia do que identificá-la como aquela retórica de princípios elevados que utilizamos quando cedemos em nossa indignação a uma disposição assassina? Entretanto, como observou Barrington Moore Jr.,

há uma impressão no ar, principalmente entre os jovens, de que o marxismo e o liberalismo deixaram em grande parte de proporcionar explicações do mundo. Em verdade, em suas formas oficiais, essas doutrinas tornaram-se parte daquilo que requer explicação. Tais ideias já não bastam para nos dizer por que uma sociedade decente é impossível: elas se tornaram razões por que essa sociedade permanece fora de cogitação.¹⁴

* * * *

Tanto basta para aquilo que une Marcuse e Brown contra Marx. As semelhanças são muitas e acentuadas. Entretanto, para além da sensibilidade psicanalítica que têm em comum, já começa a apontar uma nova tensão. Partilham um terreno comum, mas a partir daí abre-se um despenhadeiro, revelando uma paisagem exoticamente controversa, colorida por questões sem paralelo em nenhuma outra cultura política.

Levantemos duas questões que vão direto ao âmago da divergência entre Marcuse e Brown: (1) *Por que* o homem é um animal singularmente reprimido ou alienado? (2) *Como* deverá ser abolida a alienação?

1) Ao analisar a psicanálise, Marcuse chega à conclusão de que a repressão do Princípio de Realidade freudiano existe *historicamente*, e não biologicamente. O Princípio de Realidade rejeita o Princípio de Prazer porque vivemos “num mundo demasiado pobre para a satisfação das necessidades humanas sem coibição, renúncia e adiamento constantes”. Foi a escassez econômica que gerou todos aqueles “penosos ajustes e empreendimentos” que sumariamos sob o título de trabalho pesado. E “hora de trabalho ... é hora penosa, pois o trabalho alienado representa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer”. Nesse ponto, a formulação de Marcuse é idêntica à mais antiga concepção de Freud do Princípio de Realidade — mas com uma importante modificação.

¹⁴ Barrington Moore, Jr., “The Society Nobody Wants: A Look Beyond Marxism and Liberalism”, in Kurt H. Wolff e Moore, eds., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 418.

Marcuse afirma que não é “o *fato* grosseiro da escassez” que conduz a “inibição e coibição instintivas”. A repressão será antes produto da distribuição desigual da escassez na sociedade civilizada. Surge quando as classes dominantes intervêm para impor sua vontade egoísta a populações submissas, para privar, explorar e pisar os mais fracos. Assim começa a “lógica da dominação”.

Aqui Marcuse inventa dois termos novos para suplementar a análise freudiana da “civilização e seus insatisfeitos”. O primeiro desses termos é o “princípio de desempenho”, com o qual se refere à forma sóciohistórica particular que o Princípio de Realidade assumiu em qualquer época dada (feudalismo, industrialismo capitalista, etc.). As formas sociais foram muitas, mas em todo o transcurso da história civilizada *todas* se basearam na dominação.

O segundo termo criado por Marcuse é “repressão excedente”, que ele distingue da “repressão básica”. Considera Marcuse que a repressão básica seja necessária sob *qualquer* forma do Princípio de Realidade, simplesmente porque “o exercício racional de autoridade” deve impor limites a nossa capacidade de gratificação imediata. Entretanto, essa contenção, julga Marcuse, é normal, natural e aceitável ao ser humano sadio. A repressão excedente, por outro lado, consiste naquela medida *adicional* de privação exigida pela odiosa lógica da dominação. A repressão excedente é aquilo que “um dado grupo ou indivíduo” impõe a outros “a fim de manter-se e consolidar-se numa posição privilegiada. Tal dominação não exclui progresso técnico, material e intelectual, mas apenas como um inevitável subproduto, preservando sempre a escassez, a penúria e a coerção irracionais”. O erro de Freud, diz Marcuse, consistiu em acreditar que escassez e Princípio de Realidade fossem sinônimos, que a dominação fosse inevitável na civilização e que, por conseguinte, o trabalho tinha de ser alienado e frustrante. Em suma, confundiu um estilo sociológico com fato biológico irremovível. Quanto mais tempo fazemos isso, argumenta Marcuse, mais ajudamos as elites repressivas do mundo a racionalizar a lógica da dominação.

Esse raciocínio levanta imediatamente algumas questões. Um crítico social verdadeiramente radical teria de ser muito mais claro com relação à maneira como surgiu a lógica da dominação. Se procurarmos ver além dos primórdios da civilização, encontraremos entre nossos antepassados paleolíticos e neolíticos uma condição de vida que, conquanto materialmente pobre em comparação com a absurda opulência da classe média norte-americana, era no entanto bastante farta para sustentar as necessidades vitais de tribos e aldeias e para permitir tempo de sobra para vida comunitária. Não é de modo algum claro — como diria Marcuse — que essa gente simples passasse a vida a mourejar sob o látigo da quase-inanição. Na verdade, temos motivos para acreditar que muitos deles (principalmente durante o período neolítico) viviam uma vida decentemente confortável numa sábia relação simbiótica com seu meio. E o que é mais importante, há indícios de que viviam geralmente em comunidades igualitárias onde a dominação, como Marcuse usa o termo, não cobrava seu tributo.¹⁵ Nesse estágio da sociedade, portanto, a repressão não

¹⁵ Com relação ao ethos igualitário das comunidades primitivas e camponesas, ver Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1953) e *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960). Ver também G. Clark e S. Piggott, *Primitive Societies* (Nova York: A. A. Knopf, 1955, pp. 132-133). Qualquer relato etnográfico dos índios das planícies americanas ou dos pescadores e caçadores do Noroeste do Pacífico, para citar alguns exemplos, torna patente que grupos primitivos podem se elevar muito acima da condição de selvagens miseráveis e escravizados ao trabalho. Em verdade, seu “Princípio de Realidade” parece bastante menos opressivo que aquele sob o qual viveram várias gerações proletárias durante nossa Revolução Industrial.

poderia ter existido sob qualquer forma que satisfaça a definição de Marcuse. A arregimentação repressiva, com base em classes — a forma social a que chamamos “civilização” — apenas *segue-se* à destruição da primitiva democracia tribal e aldeã. Essa transição para a vida civilizada aconteceu. Mas *por que* aconteceu?

De certa forma Marcuse obscurece essa pergunta crítica ao recorrer à fantasiosa teoria freudiana da horda primordial. O próprio Marcuse admite que a especulação de Freud nesse sentido tem pouco valor antropológico; por isso, trata a hipótese como um símbolo. Mas símbolo de que? Do ato fundamental de dominação — qualquer que possa ter sido — que criou a consciência culpada do homem e que gerou a civilização. Isto equivale a dizer que *de alguma forma* a dominação começou. É evidente, porém, que falta um elo importante no argumento. Ainda não sabemos por que a raça humana realizou a transição para formas sociais repressivas e abandonou as não-repressivas. Em outro lugar, de passagem (p. 33), Marcuse sugere que a transição foi provocada “primeiro, por mera violência...” Muito bem; mas de onde teria vindo essa violência? Por que, sob condições igualitárias que Marcuse tem de chamar de não-repressivas, o homem ergue a mão agressivamente contra outro homem? A suposição deve ser explicada através de princípios básicos de Freud. Marcuse não o faz.

Brown, porém, o faz. Contudo, ao fazê-lo, leva-nos muito além da psicossociologia marcusiana, mais restrita, de dominação baseada na escassez. Brown, com efeito, transfere a discussão para o nível da ontologia humana. O que é que reprime o homem e leva à progressiva *dessexualização* do corpo? Segundo a maneira como Brown interpreta Freud, é a consciência e a “rejeição, peculiarmente humanas, da morte — uma condição existencial que remonta aos primórdios remotos de nossa evolução animal. Por conseguinte, a repressão não é algo que começa com o advento da dominação civilizada. É coetânea com o surgimento da própria natureza humana.

Assim, o germe da repressão é a ansiedade do homem em face de sua própria mortalidade, e o curso tomado pela enfermidade é chamado “história” — o esforço para acumular no tempo obras que desafiem a morte. A energia que o homem utiliza para fazer a história origina-se da tensão entre os instintos de vida e de morte ao realizarem sua tarefa neurótica de se rejeitarem mutuamente. Quando essa energia é usada de maneira socialmente aceitável, temos a “sublimação” — aquela dessexualização de conduta em que Freud depositou grande parte de sua esperança de sobrevivência da civilização. Mas a todas as formas de sublimação, bem como a todas as neuroses reconhecidas, supõe-se o mesmo antagonismo dos instintos, os mesmos empurrões mútuos que finalmente segregam o instinto de morte e o impele para sua carreira independente como o lúgubre terror que paira sobre o homem faustiano em sua atormentada busca de realização imortal.

Nesse ponto, entretanto, Brown empreende uma revisão de Freud. Insiste em que a peleja entre Eros e Thanatos não constitui uma situação de equilíbrio congelado, dualístico; ela é de natureza *dialética*. É dinâmica e passível de mudança. Origina-se de um equilíbrio primário, ao qual pode voltar: uma perspectiva entronizada nos grandes motivos míticos de redenção e ressurreição, da Nova Jerusalém, do Nirvana.

Chegamos assim à ideia [conclui Brown] de que a vida e a morte possuam alguma espécie de unidade no nível orgânico, que ao nível humano acham-se separadas em opostos conflitantes, e que ao nível humano a extroversão do instinto de morte constitui o método de resolver um conflito que não existe ao nível orgânico. ... Se a morte constitui parte da vida, há uma morbidez peculiar na atitude humana com

relação à morte. ... Os animais permitem que a morte seja uma parte da vida, e usam o instinto de morte para morrer; o homem constrói agressivamente culturas imortais e faz história a fim de combater a morte (pp. 100-1).

Seria quase formalismo perguntar se isso constitui uma interpretação “correta” de Freud. Nada na metapsicologia tardia de Freud tem o caráter de teoria coerente, quanto mais demonstrável. É uma especulação aventureira, muitas vezes nebulosa, cujo valor reside em seu caráter sugestivo e em seu esforço para introduzir a psicanálise na caudal filosófica. (O fato é que tanto Marcuse como Brown escorregam em direção ao formalismo ao tratar seus problemas como quebra-cabeças geométricos nos quais a obra de Freud funciona como o material axiomático. Marcuse, por exemplo, fala em *Eros and Civilization* em “validar teoricamente” ideias — o que parece significar formular uma idéia de maneira a parecer que Freud tenha pretendido dizer alguma coisa parecida.) Sente-se, contudo, que ao desenvolver uma concepção mais profunda e mais dramática do instinto de morte do que a de Marcuse, Brown pelo menos faz mais justiça à inclinação radical das investigações mais tardias de Freud.

Entretanto, se a repressão está realmente sepultada a tal profundidade em nosso ser, nesse caso para Brown ela não cederá a algo tão superficial quanto um reajuste do princípio de desempenho de Marcuse. Com efeito, é nesse ponto que se começa a sentir que os dois homens estão diagnosticando moléstias muito diferentes.

2) Como deverá ser abolida a alienação? A esperança de Marcuse numa civilização não-repressiva nasce da crescente opulência da sociedade industrial. Argumenta ele:

O fator histórico contido na teoria freudiana dos instintos teve sua fruição na história quando a base de [escassez] — que, para Freud, forneceu a justificação racional ao princípio de realidade repressivo — foi abalada pelo progresso da civilização (p. 137).

Como a “desculpa da escassez” se debilita, como a disciplina de trabalho relaxa-se com o advento da automação, o princípio de desempenho e os regimes dominadores que ele sustenta são contestados de maneira radical e óbvia. Tal como Marx em *O Capital*, Marcuse considera que “o encurtamento do dia de trabalho” seja a “premissa fundamental” em que se fundamenta a “verdadeira realidade da liberdade”.¹⁶

“A discrepância entre libertação potencial e repressão real chegou à maturidade”, diz-nos Marcuse. Assim, podemos agora conceber a vida sob um novo e mais brando Princípio de Realidade que não impõe repressão excedente. O trabalho pode transformar-se em folguedo, e o corpo severamente disciplinado “algo a ser gozado”. Apercebemo-nos dessa possibilidade tão logo pomos, de lado a “racionalidade da dominação” em favor de uma “racionalidade libidinal” que toma como axiomas a possibilidade de liberdade e alegria.

Isto eqüivale a virar de cabeça para baixo a teoria marxista de revolução (pelo menos como ela aparece nas obras mais influentes de Marx). Pois ao invés de pressupor que a revolução emancipadora surja nas profundezas mais negras do “empobrecimento”, Marcuse afirma que ela sobrevêm no *apogeu da opulência*. Como vimos, ele também difere de Marx por asseverar, como preliminar da revolução, a primazia da *ideia*. Devemos *começar* com “consciência da possibilidade” de que uma civilização não-repressiva pode e deve ser

¹⁶ Karl Marx, *Capital* (Chicago: Charles King & Co., 1906), III, 945-946.

criada: “a ideia de uma abolição gradual da repressão” é “o *a priori* da mudança social”. Ao mesmo tempo, Marcuse insiste em que a mudança social concreta deve ocorrer antes que a *idéia* possa, por sua vez, tornar-se uma realidade generalizada.¹⁷

É excusado dizer que, com “mudança social”, Marcuse refere-se à extinção de todos aqueles regimes, capitalistas e coletivistas, que continuam a impor a seus súditos o hoje antiquado princípio de desempenho. Contudo, isto não será fácil, pois “a racionalidade da dominação desenvolveu-se ao ponto em que ameaça invalidar seu fundamento; por isso, tem de ser reafirmado mais eficazmente do que nunca”.

Nesse ponto temos de recorrer a outras obras de Marcuse, como *One-Dimensional Man** e *Soviet Marxism*, para pesquisar sua análise daquilo que ele chama “as formas agradáveis de controle e coesão social” e através das quais a tecnocracia realiza essa reafirmação. Foram esses estudos que lhe granjearam — merecidamente — acatamento pelos jovens rebeldes. Marcuse surge nessas obras como um dos mais lúcidos críticos de sutil arregimentação tecnocrática que hoje pretende abarcar toda nossa ordem industrial, em âmbito mundial. Entretanto, a crítica é antecipada em *Eros and Civilization*, onde Marcuse propõe a idéia de “dessublimação repressiva” como explicação da engenhosa assimilação, por parte da tecnocracia, da “zona de perigo erótico”. A dessublimação repressiva consiste na “liberação de sexualidade em meios e formas que reduzem e debilitam a energia erótica”. (As observações feitas no Capítulo I com relação à permissividade de *Playboy* servem como exemplos dessa técnica.) Da mesma forma que Marx, em sua análise do capitalismo durante o período de cumulação primitiva, descobriu o segredo da pura exploração física na idéia de “mais-valia”, em seu estudo da tecnocracia sob o regime da opulência Marcuse descobre o segredo da exploração psíquica na dessublimação repressiva. Trata-se de um exemplo excelente da substituição, na teoria social, de categorias sociológico-econômicas por categorias psicológicas — e neste caso a análise de Marcuse leva a uma idéia muito mais sólida do que o uso um tanto nebuloso que Marx fez da teoria do valor-trabalho. A análise de Marcuse leva também a uma conclusão distintamente não-marxista, ou seja, a de que a influência da tecnologia sobre a sociedade independe da forma social em que está inserida.

Para Marx, a tecnologia sempre foi um fator neutro: um líquido que enchia o vaso social e assumia sua forma. A tecnologia podia ser espoliativa ou humanitária, na dependência única dos interesses de classe a que servia. Marcuse, entretanto, depois de examinar a realidade das tecnocracias ocidental e soviética, conclui sombriamente que “os dois sistemas sociais antagônicos ... unem-se na tendência geral de progresso técnico”. Em ambos os casos temos “a mobilização total dos indivíduos para as exigências de industrialização total competitiva”.¹⁸ A máquina infernal sabe insinuar-se em todas as ideologias.

Ora, Marcuse está indubitavelmente certo ao identificar a permissividade desnaturada como uma das principais estratégias de controle social contemporâneo — e esta é uma pressão a que os jovens rebeldes se mostram especialmente sensíveis. O que não está claro é *por que* essas medonhas formas de dominação subsistem quando a

¹⁷ Marcuse dá-se ao trabalho de detalhar essa relação um tanto complicada no prefácio que escreveu para a edição Vintage de *Eros and Civilization* (1962). Trata-se de uma explicação intrincada que deixa a Imprensa de que o autor pretende tergiversar algumas de suas atitudes freudianas.

* N. do T. — Publicado no Brasil com o título de *A Ideologia da Sociedade Industrial*.

¹⁸ Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958), p. 259.

potencialidade da opulência libertadora se evidencia de forma tão inegável. Se a dominação nasceu *unicamente* da escassez, deveria desaparecer com o advento da opulência — pois em nossos dias privilégio especial não constitui, obviamente, o pré-requisito de subsistência... ou mesmo de um padrão de vida consideravelmente acima do nível de subsistência. Entretanto, a dominação prossegue. E não parece que Marcos tenha para o fato explicação melhor do que sugerir que “o desenvolvimento mental atrasa-se em relação ao desenvolvimento real ou ... retarda o desenvolvimento real, nega suas potencialidades em nome do passado” (p. 31). Temos então em operação uma espécie de inércia psicossocial que nos mantém numa disciplina apropriada à escassez mesmo quando se dispõe de abundância.

Entretanto, como explicação de comportamento, a inércia constitui uma explicação pouco convincente, sobretudo num esquema freudiano, em que tudo deve voltar a uma base instintiva. Além disso, parece óbvio que as elites do mundo estejam plenamente conscientes das possibilidades da abundância, visto que criaram estratégias notavelmente hábeis para integrar o conforto, a tranquilidade, a permissividade e até a rebelião à lógica da dominação. Este é o tema central da análise que Marcuse faz do homem unidimensional. Mas *por que* as elites persistem em lutar contra a libertação facilmente acessível? Será por mau hábito irracional? Então isto deve ser explicado como Freud explicaria um sintoma neurótico: por referência a algum conflito instintivo oculto. Mas quer parecer que a Marcuse nada mais resta que possa ser utilizado para formular esse conflito, uma vez que começa relacionando a repressão a um fator econômico real (escassez) que hoje já perdeu sua força. O que é, então, que ampara a dominação? A menos que haja uma resposta baseada em princípios básicos freudianos, teremos de recuar para o domínio pré-freudiano do moralismo simplório e dizer que os tecnocratas são simplesmente “malvados”.

Antes de examinarmos a maneira como Brown trata esses problemas, temos de sublinhar dois aspectos centrais da concepção marcusiana de não-repressividade. Em primeiro lugar, Marcuse não defende a perspectiva de libertação total. Seu objetivo é o de abolir apenas a repressão *excedente*. A repressão *básica* continua a vigorar porque, como Marcuse nos lembra, “a liberdade humana não é apenas um assunto privado”. Sua esperança é que “as renúncias e dilações exigidas pela vontade geral não devam ser obtusas e inumanas; nem a razão que as determina deve ser autoritária”. Marcuse faz mesmo a estranha sugestão de que uma “auto-repressão” possa intensificar a “gratificação genuína” por meio de “dilação, digressão, contenção”. Isto, combinado com a idéia de repressão básica, levanta algumas barreiras inquietantes em torno da versão marcusiana de libertação. Ele nos oferece, parece, liberdade... dentro de limites razoáveis. Será que Freud, segundo a interpretação de Marcuse, leva-nos muito além da noção de liberdade civil de John Stuart Mill?

Em segundo lugar, Marcuse não oferece nenhuma esperança real de reintegração do instinto de morte. A maneira como ele trata o problema é marcada por grande ambigüidade — e termina lembrando uma filosofia caseira das mais chãs. A “necessidade suprema” da morte nunca poderá ser vencida, mas pode ser “uma necessidade contra a qual a energia irreprimida da humanidade protestará, contra a qual travará sua maior batalha”. Qual o objetivo dessa luta contra um inimigo invencível? Assegurar a todos a vida mais longa e mais feliz possível; tornar a morte tão indolor quanto possível; confortar o moribundo com a esperança de um mundo em que seus entes e valores queridos estarão protegidos. Até o

fim, a morte é para Marcuse o objeto de uma heróica “Grande Recusa — a recusa de Orfeu, o libertador”.

Protestar, recusar, lutar contra a morte... Então, o que a versão marcusiana de não-repressão nos promete é a faculdade de continuar essa oposição inútil, com a perspectiva de ganhos marginais com maior longevidade e consolações para os moribundos. Não se trata, absolutamente, de ideais vazios — mas são ideais muito tradicionais que Marcuse não tem necessidade alguma de repetir.

Lembramo-nos, contudo, do título do livro de Brow: *Life Against Death* (Vida contra Morte). Não foi justamente essa oposição, que Marcuse defende até o fim, que serviu como o diagnóstico de Brown para a repressão? Segundo Brown, enquanto continuarmos a lançar a vida contra a morte perpetuamos o dilema ontológico do homem. Não é de admirar, nesse caso, que Marcuse tenha de ressalvar seu ideal de libertação através de uma artilosa distinção entre repressão “excedente” e “básica”. É como se, por mais que tente, Marcuse não seja capaz de conceber a vida senão como uma trágica insatisfação. A liberdade do homem *deve* por fim aquiescer aos reclamos inibitórios de seu próximo e à melancólica necessidade da morte. Isto é simplesmente o máximo que podemos fazer. A referência de Marcuse é a Orfeu, o cantor abandonado. No entanto, o tom é inequivocamente de renúncia estóica.¹⁹

Entretanto, não é esta a substância do “ego dionisiaco” de Brown.

O instinto de morte só se reconcilia com o instinto de vida numa existência que não seja reprimida, que não deixe “linhas não vividas” no corpo humano, afirmando-se então o instinto de morte num corpo que deseja morrer. E como o corpo está satisfeito, o instinto de morte já não o impele a mudar a si próprio e fazer história; e, portanto, como adivinhou a teologia cristã, sua atividade dá-se na eternidade (p. 308).

Onde Brown vai buscar justificativa para essa futura integração dos instintos? Não é, decerto, no pessimismo de Freud. Ele a descobre na tradição de videntes dionisiacos como Blake, Nietzsche, Jakob Boehme, São João do Apocalipse.

É apenas em *Love's Body* que a dimensão visionária do pensamento de Brown desdobra suas asas faiscantes. E vemo-nos então transportados para além dos limites que até mesmo os mais radicais políticos do passado respeitaram. Se Marx nos ensinou que falar de política é falar de interesse de classe, se Marcuse nos diria que falar de interesse de classe é falar de psicanálise, então Brown nos ensinaria que falar de psicanálise é conjurá-la com a dicção das línguas pentecostais.

Freud é a medida de nossa ímpia loucura, como Nietzsche é o profeta da santa loucura, de Dionísio, a louca verdade.²⁰

Não cabe aqui uma resenha completa de *Love's Body*.²¹ Considero-o um esforço ao mesmo tempo tolo e brilhante, semelhante nesse sentido ao *Finnegans Wake* de Joyce. Tal

¹⁹ Freud, éle próprio um arquí-estóico, vislumbrou uma possibilidade mais feliz. Ver seu sábio e delicioso ensaio “The Theme of the Three Caskets”, publicado em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. James Strachey, Londres: Hogarth Press, 1958, vol. XII, pp. 289-302.

²⁰ “Apocalypse: The Place of Mystery in the Life of the Mind”, publicado em *Harper's* maio de 1961, p. 47. Esta alocução à Phi Beta Kappa constitui importante introdução a *Love's Body*.

²¹ Para alguns comentários negativos sobre o livro, ver Theodore Roszak, “Professor Dionysus”, em *New Politics*, primavera de 1966, pp. 123-124.

como Joyce, Brown tentou descobrir uma metalinguagem, livre de restrições convencionais como lógica, continuidade ou até mesmo estrutura sintática normal. O resultado é um saco-de-gatos de trocadilhos, rimas, prestidigitação etimológica e verbiagem oracular. É um estilo que fala através de alusão e artifícios, sugestão e paradoxo, e que poderia significar, em muitos pontos, tudo ou nada. Poderia ser considerado como a analogia literária da visão periférica. Não há nenhum esforço para provar ou persuadir, e sim de experimentar, manusear, invocar iluminações prodigiosas. Infelizmente, tal como o *Finnegans Wake*, a experiência degenera para o preciosismo, tornando-se finalmente uma espécie de douda literatura de cordel, mostrando que Brown é, na verdade, um profeta muito professoral: um Dionísio com notas de rodapé.

Não obstante, o livro serve para mostrar onde Brown foi finalmente levado por sua busca do sentido psicanalítico da história. Em *Life Against Death*, Brown conclui que a cultura é uma materialização enferma de metáforas corporais geradas por repressão no mais profundo nível instintivo. Em *Love's Body* ele dá o próximo passo: o esforço para recuperar, nessa cultura, os vestígios de nossa desintegrada unidade psíquica e para construir com esses remanescentes um princípio de realidade baseado na unidade orgânica que existia antes do advento da repressão. Esse projeto de arqueologia psíquica leva Brown muito além de Freud, entrando no campo da imaginação visionária, que já não deve ser compreendida como uma ficção de símbolos habilmente trabalhados, e sim como o real *realmente* real, o escandalosamente, subversivamente, estarrecedoramente *real*. Como diria Keats, “a *verdade* da imaginação”. Dai as palavras finais de *Love's Body*:

A antinomia entre mente e corpo, palavra e ato, fala e silêncio, superada. Tudo é apenas metáfora; só a poesia existe.

Após o que temos uma longa citação de um estudo de misticismo tibetano.

Ao dar essa guinada para o oculto, Brown comete uma heresia que Marcuse não pode deixar de combater, firmando-se mais do que nunca na realidade que a ciência e a percepção convencional descrevem. Em resposta a Brown, Marcuse torna-se o paladino *deste* mundo, deste mundo *tangível* que podemos tocar e que não é outra coisa senão aquilo que nossa razão diz ser; *este* mundo, onde os homens experimentam alegrias fugazes, com mais frequência sofrem dissabores e em que morrem relutantemente; o *aqui* secular, o *agora* delimitado pelo tempo. O caminho tomado por Brown, adverte Marcuse, “oblitera a diferença decisiva entre o real e o artificial...”

As raízes da repressão são e continuam a ser raízes reais; conseqüentemente, erradicá-las continua a ser uma tarefa real e racional. O que deve ser abolido não é o princípio de realidade; não tudo, mas algumas coisas particulares, como negócios, política, exploração e pobreza.

Esquecer disto equívale a “mistificar as possibilidades de libertação”, fugir “da luta real, a luta política”.²²

Entretanto, partindo de Marcuse, esta refutação é extraordinária. Ele maneja a palavra “real” como se fosse sólida como um bastão, com o qual se pudesse subjugar todas as sutilezas, todas as ambigüidades. De repente Marcuse torna-se o Dr. Johnson dando um chute na pedra mais próxima para refutar o Bispo Berkeley. É como se Freud nunca

²² Marcuse, “Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown”, pp. 71-74. Essa resenha de *Love's Body* e a resposta de Brown na edição de março (pp. 83-84) são de todo fundamentais para a compreensão da obra de ambos.

houvesse descoberto a existência de uma “realidade psíquica” na qual os sonhos, as mentiras, as fantasias de seus pacientes tornavam-se significativos, com efeito mas “reais” do que suas lembranças verificáveis. Da forma como Marcuse usa o termo aqui nenhuma autoridade oficial, nenhum membro de um clube conservador, o contestaria.

A implicação do obstinado secularismo de Marcuse é bastante clara. O que ele está nos dizendo é que a política é exatamente aquilo que todo mundo sempre julgou conscientemente que fosse: a luta contra a injustiça, contra a opressão, contra o privilégio ... coisa tão antiga quanto a petição do Eloquentemente Camponês Egípcio, tão antiga quanto o Diálogo Meliano de Tucídides. Qual é o sentido, então, do inconsciente? Em *Eros and Civilization*, Marcuse guia-nos numa “interpretação filosófica de Freud”; ao frigar dos ovos, entretanto, essa empresa parece reduzir-se a pouco mais que fazer lançamentos psicológicos no mesmo velho livro de escrituração política. Aprendemos assim que a injustiça constitui crueldade mental, além de física. É claro que Freud revelou o reino dos sonhos, do mito, dos profundos instintos vitais. Aparentemente, porém, isto é apenas a exótica psicanalítica daquilo que Espártaco sabia a respeito da realidade há muito tempo: que “a luta real” é “a luta política”. E assim é realmente, da maneira como Espártaco e Maquiavel viam o mundo: força contra força, os fortes contra os fracos. Freud não passa de uma nota de pé de página adicionada aos fatos de cada dia da política. Ou seja: tomar partido, riscar a linha e lutar novamente ... novamente, pelas causas óbvias, com os métodos óbvios. A “repressão excedente” não passaria, assim, de um simples termo psicanalítico para injustiça social e “razão libidinal” seria uma abreviatura para consciência social com um programa de saúde mental.²³

Para Marcuse, portanto, a libertação começa quando desfazemos o nó da dominação social. Para Brown, entretanto, esse nó encerra outro nó: o da cosmovisão científica, do qual nem Marx, nem Freud, nem Marcuse jamais conseguiram libertar-se. Brown responde a Marcuse com imperturbável paradoxo:

Na visão dialética ... a desmistificação torna-se a descoberta de um novo mistério. ... É preciso dizer à próxima geração que a luta verdadeira não é a luta política, e sim pôr termo à política. Da política para a poesia. ... Poesia, arte, imaginação, o espírito criador é a própria vida; a verdadeira força revolucionária para reformar o mundo. ...

* * * *

Já no começo da década de quarenta, em *Reason and Revolution*, Marcuse introduzia o ideal de “transcendência” em sua teoria social. Mesmo então, porém, ele tinha o cuidado de insistir em que a verdade transcendente que ele invocava como padrão para avaliar a sociedade “não é um domínio à parte da realidade histórica, nem uma região de idéias eternamente válidas. A rigor, ela transcende uma realidade histórica particular, mas apenas na medida em que passa de um estágio histórico para outro”.²⁴ Mais recentemente, Marcuse ressaltou o caráter obstinado e convencionalmente secular de seu pensamento ao frisar sua

²³ A crítica de Marcuse a Brown mais parece a interpretação marxista doutrinária de Freud. Cf. Paul Baran, “Marxism and Psychoanalysis”, *Monthly Review*, outubro de 1959, pp. 186-200.

²⁴ Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 315.

oposição a qualquer concepção religiosa de transcendência. A transcendência religiosa, insiste,

... é absolutamente contrária ao marxismo, que acredita que a condição humana pode e deve ser aperfeiçoada por meio dos próprios poderes do homem. ... A transcendência de que eu falava [em *Reason and Revolution*] era uma transcendência histórica empírica para uma diferente forma de sociedade, ao passo que a transcendência cristã faz-se deste para outro mundo.²⁵

Entretanto, é a imagem cristã de “ressurreição” que Brown finalmente afirma como seu ideal de libertação — uma imagem que rapidamente o transporta para um “misticismo corporal” que consegue ser *ao mesmo tempo* secular e transcendente. É o caminho trilhado antes dele por espíritos mais talentosos — como Blake, Boehme e, para citar um não-cristão, Buber — e que levou à descoberta de uma sabedoria que só pode falar a linguagem do paradoxo e da metáfora poética.

Diante de tal paradoxo, Marcuse recorre a representar o obstinado cético do século XIX, exigindo dicotomias bem definidas. Assume este papel por motivos compreensíveis. Marcuse é um homem político e foge de qualquer forma de transcendência que ameace evadir-se às flagrantes opressões e sofrimentos da humanidade e que cheire a deixar sem castigo os patifes que nos exploram. O compromisso é honrado ... mas, no entanto, à sua própria maneira, sua politização da experiência humana pode ser precursora de um totalitarismo muito mais sutil do que qualquer outro até hoje descoberto por Marcuse. Onde Brown esforça-se por aceitar a experiência visionária em seus próprios termos, Marcuse insiste em estancar todas as grandes metáforas através de interpretações minimalistas. Marcuse, que confia tão admiravelmente na Grande Recusa, usa essa confiança para defender uma recusa ainda maior e mais deprimente. Para ele, os símbolos da visão poética só podem ter significação horizontal, histórica. Guiam-nos para o futuro secular, nunca para aquela onipresente dimensão sacramental da vida que Blake designou como “o mundo real e eterno do qual este Universo Vegetal não passa de débil sombra”. Por outro lado, a próxima política de Brown, que é a “não-política”, não é nada mais que a luta por guardar espaço para uma transcendência que nos transporte para aquele “mundo real e eterno”.

“Mas não existe tal mundo”, insiste o temperamento secular. A Grande Recusa que Marcuse vê na arte e na religião visionárias importa na rejeição de dominação social em nome de uma alegria e de uma liberdade tragicamente frustradas pela injustiça do mundo. Isto, e nada mais. Marcuse chega assim perigosamente perto da mais reduitiva interpretação freudiana da arte e da religião, onde a criatividade funciona como uma atadura de fantasia para o lacerado Princípio de Prazer. Entretanto, nem todas as visões de nossas grandes almas têm sido de prazeres proibidos. Quantas vezes não foram relatos de terrores, potências e presenças apavorantes, de divindades inescrutáveis, noites tenebrosas da alma e horríveis iluminações! Com que motivos seguros poderemos dizer aos que afirmam ter conhecido essas “coisas ocultas” que não as conheceram... *de verdade*? Ou que aquilo que conheceram não faz parte de nossa libertação?

Ao começarmos a sondar o hades psíquico, seria interessante que recordássemos a distinção feita por R. D. Laing entre estudar e experimentar o que lá encontramos:

²⁵ Marcuse, “Varieties of Humanism”.

O interior não se torna exterior, nem o exterior se torna interior, apenas pela descoberta do mundo “interior”. Isto é apenas o começo. Como toda uma geração de homens, estamos tão distanciados do mundo interior que muitos afirmam que ele não existe; e que, mesmo que realmente exista, não importa.²⁶

Brown e Marcuse, eu e você, a maioria de nós, talvez todos nós, que devemos agora começar a cavar uma saída do antigo e resistente distanciamento de nosso ser: como atrever-nos a especificar os limites do real se estamos neste lado entenebrecido da libertação?

A Cotovia e os Sapos

Post-scriptum à Interpretação Filosófica de Freud, de Herbert Marcuse, Livrentemente Adaptada da Fábula de Chuang-tzu

Era uma vez uma sociedade de sapos que viviam no fundo de um poço profundo e escuro, do qual absolutamente nada se via do mundo. Eram governados por um enorme Sapo-Chefe, um valentão que afirmava, sob pretextos um tanto dúbios, ser dono do poço e de tudo quanto nele saltava ou rastejava. O Sapo-Chefe jamais movia uma palha para se alimentar ou se manter, vivendo da labuta de diversos sapos-trabalhadores com os quais ele compartilhava o poço. Estes — pobres criaturas! — passavam todas as horas de seus dias escuros e muitas de suas noites tenebrosas a se matar na umidade e no lodo para encontrar os vermes e os insetos que engordavam o Sapo-Chefe.

Ora, de vez em quando uma cotovia excêntrica voava para dentro do poço (sabe Deus por quê!) e contava para os sapos todas as coisas maravilhosas que vira em suas viagens pelo imenso mundo lá fora. Falava do sol, da lua e das estrelas, das montanhas altaneiras, dos vales férteis e dos vastos mares procélosos, e ainda da delícia de explorar o espaço infinito.

Sempre que a cotovia chegava de visita, o Sapo-Chefe recomendava aos sapos-trabalhadores que escutassem atentamente tudo que o pássaro tinha a contar. “Ele lhes está falando”, explicava o Sapo-Chefe, “da terra feliz para onde vão todos os sapos bons como galardão após esta vida de provações”. Em segredo, entretanto, o Sapo-Chefe (que de qualquer modo era meio surdo e nunca sabia direito o que a cotovia estava dizendo) achava que aquela ave esquisita era inteiramente maluca.

É possível que um dia os sapos-trabalhadores se houvessem iludido com o que o Sapo-Chefe lhes dizia. Com o tempo, porém, haviam-se tornado cínicos com relação aos contos da carochinha e haviam chegado à conclusão de que a cotovia tinha um parafuso a menos. Além disso, haviam sido convencidos por alguns sapos livre-pensadores (quem pode dizer donde vêm esses livre-pensadores?) de que aquele pássaro estava sendo usado pelo Sapo-Chefe para consolá-los e distraí-los com histórias de maravilhas que existem no céu para os que morrem. “E isso é mentira!”, coaxavam furiosamente os sapos-trabalhadores.

²⁶ Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, p. 46.

Entretanto, havia entre os sapos-trabalhadores um sapo filósofo que formulara uma ideia nova e interessante a respeito da cotovia. “O que a cotovia diz não é *exatamente* uma mentira”, dizia o sapo-filósofo. “Nem é loucura. Na verdade, ao falar dessa maneira esquisita, a cotovia está-se referindo ao lugar maravilhoso em que poderíamos transformar este poço se quiséssemos. Quando fala do sol e da lua, a cotovia refere-se às magníficas formas de iluminação moderna que poderíamos adotar para afugentar as trevas em que vivemos. Quando canta os céus amplos e borrascosos, refere-se à saudável ventilação que devíamos gozar ao invés dos ares úmidos e fétidos a que nos acostumamos. Quando louva a embriaguez que sente ao lançar-se pelos céus, refere-se às delícias dos sentidos liberados que todos nós conheceríamos se não fôssemos obrigados a desperdiçar nossas vidas nesta labuta opressiva. E o que é mais importante, quando a cotovia enaltece o voo altivo e livre entre as estrelas, refere-se à liberdade que todos teremos quando nos livrarmos da opressão do Sapo-Chefe. Veem? Não devemos desdenhar o pássaro. Em lugar disso, ele deve ser apreciado e louvado por nos proporcionar uma inspiração que nos livra do desespero.

Graças ao sapo-filósofo, os sapos-trabalhadores passaram a olhar a cotovia com afeição. Na verdade, quando chegou afinal a revolução (pois as revoluções sempre acabam vindo), os sapos-trabalhadores até mesmo pintaram a efigie da cotovia em seus estandartes e marcharam para as barricadas fazendo o máximo que podiam para, com seu coaxar, imitar-lhe as líricas cavatinas. Derrubado o Sapo-Chefe, o poço escuro e úmido tornou-se magnificamente iluminado e ventilado, transformando-se num lugar muito melhor de se viver. Além disso, os sapos experimentavam um novo e gratificante lazer, acompanhado de muitas delícias dos sentidos — justamente como o sapo-filósofo havia previsto.

Entretanto, a cotovia *continuou* a visitar o poço, contando histórias do sol, da lua e das estrelas, de montanhas, vales e oceanos, e de esplêndidas aventuras que vivera nos céus.

— Quem sabe — conjecturou o sapo-filósofo — se afinal de contas esse pássaro não seja mesmo louco? Não temos mais nenhuma necessidade dessas canções enigmáticas. E seja como for, é muito cansativo ter que escutar fantasias quando já perderam sua relevância social.

Assim, um dia os sapos conseguiram capturar a cotovia. Depois empalharam-na e a colocaram no recém-construído museu cívico (entrada gratuita)... em lugar de honra.

CAPÍTULO IV

Jornada ao Oriente...

E mais além: Allen Ginsberg e Alan Watts

A 21 DE OUTUBRO DE 1967 O PENTÁGONO VIU-SE sitiado por um exército de heterogêneos manifestantes antibelicistas. A maioria dos cinquenta mil manifestantes era constituída de acadêmicos e estudantes ativistas, homens de letras (entre os quais Norman Mailer, conduzindo seus “exércitos da noite”), ideólogos pacifistas e da Nova Esquerda, donas-de-casa, médicos... Mas segundo somos informados (pelo *The East Village Other*), à passeata compareceram também contingentes de “feiticeiros, bruxos, santos, videntes, profetas, místicos, beatos, necromantes, xamãs, trovadores, menestréis, bardos, andarilhos e loucos”, presentes para realizar a “revolução mística”. Houve piquetes, demonstrações passivas, discursos e marchas, como em toda manifestação de protesto político. Mas o acontecimento magno do dia foi uma contribuição dos “super-humanos”: a exorcização do Pentágono por bruxos de longas cabeleiras que “lançaram palavras poderosas de alva luz contra a estrutura demoníaca”, na esperança de fazer levitar aquele medonho zigurato.¹

Não tiveram êxito... em fazer flutuar o Pentágono. Mas conseguiram marcar sua geração com um estilo político de originalidade tão autêntica que raia o extravagante. O ativismo político jovem da década de sessenta será diferente do da década de trinta? Se a diferença existe, revela-se na inclinação sem precedentes para o oculto, para a magia e para o ritual exótico que se tornou parte integrante da contracultura. Até mesmo os manifestantes que não participaram do rito de exorcismo não se espantaram com ele — como se compreendessem que ali estava o estilo e o vocabulário dos jovens: não havia outra coisa a fazer senão tolerar sua expressão. No entanto, como é insólito assistir à retórica clássica da tradição radical — Marx, Bakunin, Kropotkin, Lenin — ser substituída por bruxedos e fórmulas cabalísticas! Talvez, afinal, a era da ideologia esteja passando, dando lugar à era da mistagogia.

Um gosto eclético por fenômenos místicos, ocultos e mágicos tem constituído uma característica marcante de nossa cultura jovem depois da guerra, desde o tempo dos *beatniks*. Allen Ginsberg, que desempenhou papel importante na promoção do estilo, professa a busca de Deus em muitos de seus primeiros poemas, muito antes de seus colegas haverem descoberto o Zen e as tradições místicas do Oriente. Em seus poemas do fim da década de quarenta há uma sensibilidade para a experiência visionária (“Delírio angelical”, como ele viria a denominá-la), que já então insinuava que a rebeldia social da geração mais jovem nunca se ajustaria bem ao padrão teimosamente secular da Nova Esquerda. Já naquela época Ginsberg falava de ver

todas as figuras que levamos na mente
imagens dos anos Trinta,
depressão e consciência de classe
transfiguradas sobre a política

¹ A reportagem do *The East Village Other* aparece na edição de 1-15 de novembro, 1967, p. 3.

incendiadas
pelo semblante de Deus.

Esses primeiros poemas² contrastam de maneira forte e sintomática com a obra posterior de Ginsberg, mais popular. São freqüentemente curtos, despojados, dispostos em versos breves e bem ordenados. Nada têm do estilo tortuoso e pesadão dos versos familiares de Ginsberg (baseados, segundo ele diz, em “sopro hebraico-melviliano”), até o poema *Paterson*, de 1949. Mas já existem neles a religiosidade que dá à poesia de Ginsberg um timbre bem diferente do da poesia social da década de trinta. Ginsberg é, desde o começo, um poeta de protesto. Entretanto, seu protesto não emana de Marx; flui, ao contrário, para o radicalismo extático de Blake. O tema jamais é algo simples como justiça social; as palavras e imagens fundamentais são as de tempo e eternidade, loucura e visão, o céu e o espírito. A poesia não clama por revolução, e sim por um apocalipse: a descida de fogo divino. E já no fim da década de quarenta temos as primeiras experiências com maconha e poemas quiliásticos escritos sob o domínio de narcóticos.

Em alguns sentidos, esses primeiros poemas, por modestos que sejam, são superiores a tudo quanto Ginsberg escreveu desde então — ou, pelo menos, essa é minha opinião. Sem comprometer sua força impetuosa, e sem se tornar absolutamente preciosistas, possuem um senso de controle e de estrutura muito maior que o da obra que mais tarde granjearia reputação. Há neles uma procura de concisão e objetividade, antes que a energia se dissipe. No começo dos anos cinquenta, entretanto, Ginsberg abandonou essas virtudes literárias convencionais em favor de um fluxo espontâneo e incontrolado de linguagem. Daí em diante, tudo que ele escreve parece ser servido cru, da forma como deve ter saído de sua mente e de sua boca. Não há nunca sinal de um verso revisto; outro verso é acrescentado. Em lugar de revisão, temos acumulação. Como se rever significasse repensar, e, portanto, duvidar e escamotear a versão inicial. Para Ginsberg o ato de criação deveria ser uma festa de improviso em que seus poemas chegariam sem fazer a barba e sem banho, talvez sem as calças, exatamente como estivessem no momento. A intenção é clara: a falta de cuidado torna os poemas “naturais”, portanto honestos. São a coisa *real*, e não um artifício.

Há na obra de Ginsberg muito da improvisação de Charlie Parker, bem como do espírito dos *action painters*. Jackson Pollack trabalhava numa tela com o compromisso de nunca apagar, nunca refazer, nunca retocar, mas acrescentar, acrescentar, acrescentar... e deixar que a obra se transformasse por si só em algo de singular apropriado a *este* homem, *neste* momento de sua vida. A poesia de Ginsberg revela o mesmo sentido de pressa e total auto-aniquilamento, o mesmo anelo de projetar o impulso imaginativo original — embora pareça evidente que tal improvisação presta-se muito menos à literatura que à música ou à pintura. A intenção de sua poesia em meados da década de cinquenta era, diz Ginsberg, “apenas escrever ... soltar a imaginação, descerrar o segredo, anotar linhas mágicas saídas de minha mente real”. Dois de seus poemas mais conhecidos dessa época foram escritos sem previsão ou revisão: a longa parte inicial de *Howl* foi batida à máquina em uma tarde; *Sunflower Sutra* foi completado em vinte minutos, “eu na mesa escrevendo, Kerouac na porta da cabana esperando que eu acabasse”. Sobre *Howl*, diz Ginsberg: “Eu havia tido anos antes uma iluminação beatífica durante a qual ouvi a voz antiga de Blake e vi o universo

² Os poemas estão reunidos no volume *Empty Mirror: Early Poems* (Nova York: Totem Press, 1961).

desdobrar-se em meu cérebro”, e isto serviu de inspiração para a posterior explosão.³ Dentro do mesmo espírito de improvisação, Jack Kerouac chegaria ao ponto de datilografar suas novelas sem interrupção em enormes rolos de papel — 1,80 m por dia — sem nunca fazer uma revisão.

O fato de este estilo improvisatório produzir muita coisa que nada vale como arte é, para nosso objetivo aqui, menos importante do que essa escolha de método nos revela sobre a geração que aceitou a obra de Ginsberg como uma forma válida de criatividade. O que temos aqui é uma busca de arte que não tenha o intelecto como mediadora. Ou antes, como é a aplicação de controle intelectual que transforma o impulso em arte, trata-se de um esforço de extrair e condescender com o impulso, sem atenção à qualidade estética do produto.

Longe de ser uma excentricidade vanguardista, a concepção que Ginsberg faz da poesia como um derramamento oracular pode reivindicar uma prestigiosa genealogia que remonte aos profetas visionários de Israel (e, para além deles, talvez ao xamanismo da Idade da Pedra). Como Amós e Isaías, Ginsberg aspira a ser um *nabi*, um murmurador: uma pessoa que fala com línguas, que permite que sua voz aja como o instrumento de poderes acima de seu domínio consciente. Se sua obra não alcança os supremos padrões estáticos dessa grande tradição, não se pode negar-lhe absolutamente a virtude de haver cumprido as exigências de sua vocação num sentido talvez mais importante. Ginsberg dedicou-se totalmente à vida de profecia. Permitiu que toda sua existência fosse transformada pelos poderes visionários com os quais opera prodígios e ofereceu-a como exemplo à sua geração. É como se, inicialmente, Ginsberg dispusesse a escrever uma poesia de aflição encoierizada: bradar contra a angústia do mundo que ele e seus amigos mais chegados experimentaram nas sarjetas, guetos e instituições mentais de nossa sociedade. O que resultou desse sofrimento foi um uivo de dor. No fundo desse uivo, porém, Ginsberg descobriu o que o Moloch burguês mais desejava sepultar em vida: os poderes curativos da imaginação visionária.

Ao fazer essa descoberta, Ginsberg descortinou no coração do poema aquilo que todo artista tem descoberto no processo criativo, em maior ou menor grau. Mas o que distingue sua carreira é o projeto que se seguiu a essa descoberta. Tendo conhecido os poderes visionários, Ginsberg viu-se impelido a buscar, além da expressão literária, todo um estilo de vida. Mais do que um poeta, ele se tornou, para os jovens rebeldes dos Estados Unidos e para muitos da Europa, o catequizador errante cujos poemas são apenas uma maneira subsidiária de divulgar a nova consciência que ele corporifica e as técnicas para seu cultivo. Ginsberg não precisa sequer de ler seus versos em sessões tíe poesia e em demonstrações; basta que compareça e estará feita sua declaração incisiva sobre a rebeldia da juventude. Os cabelos, a barba, a roupa, o sorriso malicioso, a total ausência de formalidade, simulação ou atitude defensiva... são mais que suficientes para torná-lo modelo da vida contracultural.

Há mais uma coisa a se observar sobre o impulso visionário na poesia de Ginsberg. A aventura visionária a que Ginsberg e a maioria dos primeiros escritores *beat* foram atraídos é consistentemente de imanência, e não de transcendência. É um misticismo nem escapista, nem ascético. Não os conduziu, como a etérea busca de T. S. Eliot uma geração

³ As declarações de Ginsberg sobre estética aparecem em Donald M. Allen, ed., *The New American Poetry 1945-1960* (Nova York: Grove Press, 1960), pp. 414-418.

antes, a um roseiral apartado das corrupções da carne. Ao invés disso, o que procuram é um misticismo bastante mundano: um êxtase do corpo e da terra que de algum modo abranja e transforme a mortalidade. Têm como meta uma alegria que inclua até (ou, talvez, principalmente) as obscenidades corriqueiras de nossa existência. Em um de seus primeiros poemas, Ginsberg diz:

Este é o único e exclusivo
firmamento ...
Existo na Eternidade.
As coisas deste mundo
são as coisas do Céu.

Ou, com ainda mais vigor:

Porque o mundo é uma montanha
de merda: se vamos movê-la
é preciso que lhe
metamos a mão.

Comentando os poemas do jovem Ginsberg, William Carlos. Williams notou neles “um pulsar muito diferente do ritmo de pés que bailam, mas que encontra no vaivém de seres humanos em todos os estágios de suas vidas, a ida ao banheiro, à escadaria do metrô, nas rotinas do escritório ou da fábrica, a medida mística de suas paixões”.⁴ A observação é válida para larga parcela da obra dos escritores beat e constitui uma de suas características como grupo: um apetite por êxtases que têm estado sepultados e esquecidos sob o lixo escatológico e sexual da existência.

Para Ginsberg, que afirma só haver encontrado o *satori* Zen em 1954, essa descoberta de encanto em meio à escória da vida cotidiana serviu para resolver a aguda tensão pessoal refletida num dos primeiros poemas:

Sinto-me como se estivesse no
fim e portanto estou acabado
Todos os fatos espirituais que percebo
são reais mas nunca escapo
à sensação de estar encerrado
e à sordidez do ser,
à inutilidade de tudo quanto
vi, fiz e disse.

A saída desse encurralamento consistiu em chegar a uma visão de sordidez e inutilidade que os transformasse em “fatos espirituais” em si mesmos. O mundo poderia então ser redimido pela disposição de aceitá-lo como ele é e de encontrar sua promessa fascinante dentro do refugio aparentemente desespiritualizado. No desenvolvimento de Ginsberg, pelo menos, a fuga ao pathos total dos primeiros poemas parece ter sido realizada através de alguma estratégia psíquica dessa espécie. Um aspecto decerto notável de seu desenvolvimento pessoal é que, com o passar do tempo, Ginsberg afasta-se cada vez mais do desalento dessas primeiras tentativas, passando pela explosão passional de *Howl* e encaminhando-se para uma poesia de brandura e indulgência caritativa. Ginsberg, que passou pelo inferno de nossas instituições mentais, termina dizendo só ser capaz de

⁴ Do prefácio de Williams para *Empty Mirror: Early Poems*.

encontrar lágrimas de piedade pela loucura de um Lyndon Johnson e por todos os poderosos opióticos que sacrificam a vida por objetivos vis. Entretanto, a tristeza não apaga o sábio e travesso senso de humor de Ginsberg. À medida que o tempo passa, ele cada vez mais inverte o dito de Wordsworth:

Nós, os poetas, na juventude começamos com alegria;
Mas dela passamos no fim ao desânimo e à loucura.

Seja qual for a explicação para a iluminação libertadora de Ginsberg, o que encontramos no misticismo de cozinha a que levam os primeiros poemas é uma notável antecipação do princípio Zen do lugar-comum iluminado.

A darmos crédito ao que Jack Kerouac conta em *The Dharma Bums* (1956) — o livro que constituiria o primeiro manual de todas as frases-feitas Zen, que desde então tornaram-se mais familiares a nossa juventude que qualquer catecismo cristão — foi com o poeta Gary Snyder que ele e Ginsberg aprenderam o Zen ao chegarem em São Francisco no começo da década de cinquenta. Nessa época Snyder já encontrara seu caminho para uma vida Zen dedicada à pobreza, à simplicidade e à meditação. Em breve receberia instrução Zen formal no Japão e se tornaria, dentre todos os primeiros *beats*, o mais culto praticante da tradição — bem como o poeta cuja obra parece exprimir com mais graça a grávida tranquilidade do Zen. Mas juntamente com Snyder havia Alan Watts, que havia pouco começara a ensinar na Escola de Estudos Asiáticos em São Francisco, depois de renunciar a seu cargo como conselheiro anglicano na Northwestern University. Ao chegar a São Francisco, Watts, que em 1950 tinha apenas trinta e cinco anos de idade, já trazia em sua bagagem pelo menos sete livros sobre o Zen e a religião mística, e que remontavam a 1935. Em verdade, Watts fora uma criança-prodígio em seu campo de estudo. Aos dezenove anos de idade fora nomeado redator-chefe de *The Middle Way*, uma publicação inglesa de estudos budistas, e aos vinte e três tornara-se co-responsável pela série inglesa “Wisdom of the East”. Juntamente com D. T. Suzuki, Watts se tornaria o principal divulgador do Zen nos Estados Unidos, através de palestras pela televisão, livros e aulas particulares. Muito do que os jovens norte-americanos sabem sobre a religião deve-se a um ou outro desses autores e à geração de escritores e artistas por eles influenciada.

Dentre os dois, em minha opinião a maior influência foi a de Watts, pois, ainda que muitas vezes correndo o risco de vulgarização, coube-lhe o esforço mais resolutivo de traduzir os princípios Zen e do Taoísmo na linguagem da ciência e da psicologia ocidentais. Watts atacou sua tarefa com uma disposição travessa de ser espirituoso, brincando com a filosofia como se ela fosse um jogo divertido. Trata-se de um estilo que deixa a impressão de leviandade e que o expôs a críticas bastante duras: por um lado, de devotos Zen elitistas que o consideraram demasiado discursivo para seus gostos místicos (lembro-me de um deles me dizendo fatuamente: “Watts nunca experimentou o *satori*”), e por outro lado de filósofos profissionais que se têm inclinado a ridicularizá-lo por seu espírito de divulgação, tachando-o, segundo as palavras de um acadêmico, de “O Norman Vincent Peale do Zen”. É a resistência típica e inevitável encontrada por quem quer que se esforce por divulgar uma idéia a uma audiência maior que a proporcionada pela academia ou qualquer culto restrito. E essa resistência desdenha o fato de que entre os livros e ensaios de Watts contam-se importantes realizações intelectuais como *Psychotherapy East and West*. Com muita freqüência essas censuras aristocráticas partem daqueles que se elevaram acima da popularização mediante o artifício de se limitarem a uma disciplina que só conserva sua

pureza por não possuir nenhuma relevância concebível para qualquer coisa além dos interesses de um pequeno círculo de especialistas.

Quer parecer, entretanto, que há um sentido em que seria impossível popularizar o Zen. Tradicionalmente, os princípios da religião têm sido comunicados diretamente do mestre para o estudante como parte de uma disciplina rígida na qual as formulações verbais quase não desempenham nenhum papel. O Zen não é nem um credo proselitista, nem uma teologia, e sim uma iluminação pessoal a que uma pessoa talvez tenha de ser atraída ardilosamente quando depõe as censuras intelectuais. Assim, a melhor maneira de ensinar o Zen, aparentemente, seria falar unicamente do Zen, deixando que a centelha iluminadora faísca por si mesma — é mais ou menos assim que o compositor John Cage, um dos alunos de Suzuki, utiliza sua música. Da mesma forma, assisti a um dos colegas de Watts em São Francisco tentar arrastar estudantes à experiência-chave através de pretensos ensaios de uma peça que jamais se destinou a ser encenada. Parece que quase a mesma intenção condiciona as aulas de consciência sensorial de Charlotte Selver, com quem Watts freqüentemente trabalha.⁵ O próprio Watts emprega melhor essas estratégias indiretas como parte de seus cursos particulares do que como parte de suas obras escritas ou palestras públicas.

Ora, se esse jiu-jitsu psíquico constitui a essência do Zen, é bem possível que, nos próprios termos da religião, toda a confabulação da juventude com o Zen na última década tenha sido inteiramente inútil. “Os que sabem não falam; os que falam não sabem” — e eu deixaria aos adeptos do Zen a tarefa de decidir se qualquer coisa que mereça ser chamada de autêntica lançou raízes reais em nossa cultura. É inquestionável, contudo, que os beats de São Francisco, e grande parte da geração mais jovem que os seguiu, *pensaram* ter encontrado no Zen alguma coisa de que necessitavam, e logo passaram a utilizar o que compreendiam dessa tradição exótica como justificativa para satisfazer a necessidade. A situação talvez seja semelhante à tentativa de Schopenhauer de transformar seu limitado conhecimento dos Upanishads numa filosofia que fosse primordialmente expressão do *Weltschmerz* romântico de sua geração.

O que o Zen oferecia ou parecia oferecer aos jovens? É difícil evitar a sensação de que a grande vantagem desfrutada pelo Zen (se for possível chamá-la de vantagem) seja sua invulgar vulnerabilidade àquilo que eu chamei “adolescentização”. Quer dizer: vulgarizado, o Zen harmoniza-se extraordinariamente com várias características adolescentes. Sua apreciação de um sábio silêncio, que tanto contrasta com a palavrosa doutrinação do cristianismo, pode combinar-se facilmente com a amuada ininteligibilidade da juventude. Por que os mestres Zen atiram seus discípulos numa poça de lama?, pergunta Sal Paradise em *The Dharma Bums*, de Kerouac. “É porque querem que eles compreendam que a lama é melhor que palavras”. Uma geração que admirava a incoerência muda de James Dean e que se tem mostrado disposta a acreditar que o meio é a mensagem evidentemente aplaudiria uma tradição que considera a fala como irrelevante. Da mesma forma, a inclinação do Zen pelo paradoxo e pela casualidade podia identificar-se convenientemente com a confusão intelectual de mentes ainda amorfas, ainda que saudavelmente inquietas. É possível que, acima de tudo, o antinomismo Zen pudesse servir como sanção para a necessidade

⁵ Uma exposição do trabalho de Charlotte Selver pode ser encontrada em “Sensory Awareness and Total Functioning”, *General Semantics Bulletin*, nn. 20 e 21, 1957, pp. 5-16. O sistema de Miss Selver é precursor de todas as terapias tácteis e auto-expressivas que hoje se tornaram normais em cursos *hip* como o California’s Esalen.

adolescente de liberdade, principalmente para aqueles que sentissem uma justificada insatisfação com as exigências e submissões competitivas de tecnocracia. É perfeitamente possível que haja uma ligação sutil, subterrânea, entre a descoberta do Zen por alguns escritores americanos jovens em São Francisco no começo da década de cinquenta e os cartazes que apareceram nas paredes da Sorbonne durante a revolta de maio de 1968 e que proclamavam “É Proibido Proibir”. Como aventa Lewis Mumford.

Visto que a ordem ritual converteu-se de modo geral em ordem mecânica, a atual revolta da geração moça contra a máquina transformou em hábito promover a desordem e o acaso ...⁶

O moralismo Zen, como era de esperar, não tardou a ganhar ênfase especial no que toca ao sexo. E nesse sentido, a recente jornada européia-americana ao Oriente é um caminho novo. O vedantismo dos anos vinte e trinta sempre fora severamente contemplativo no sentido mais ascético do termo. Ao se examinar sua literatura tem-se sempre a impressão de que seus adeptos encontravam-se entre os muito velhos ou muito definhados, para quem o swami ideal era uma versão suavemente orientalizada de um jesuíta irlandês que dirigisse um agradável retiro. As novelas de Hermann Hesse, que hoje voltaram a ter tanta voga entre os jovens, transmitem esse ethos de etéreo assexualismo. Entretanto, os mistérios do Oriente que hoje vemos cultivados na contracultura romperam completamente com essa anterior interpretação cristianizada. Em verdade, nada chama tanto a atenção no novo orientalismo quanto seu sabor fortemente sexuado. Se houve alguma coisa que Kerouac e seus pares julgaram de interesse especial no Zen que adotaram foi a riqueza de erotismo hiperbólico que a religião foi buscar um tanto indiscriminadamente no *Kama Sutra* e na tradição tântrica. Também isto assemelha-se muito à permissividade burguesa de após-guerra, que procurou uma sanção religiosa, encontrou-a e aproveitou-a ao máximo. Como observou Alan Watts numa crítica de 1958, de ampla circulação, grande parte do “Zen Beat” era “pretexto para licenciosidade ... uma simples justificativa”. O tipo de Zen convencional adotado por Kerouac, criticava Watts polidamente, “... confunde ‘tudo vale’ ao nível existencial como ‘tudo vale’ aos níveis social e artístico”. E tal concepção do Zen corre o risco de tornar-se a bandeira

do *hipster* frio, pseudo-intelectual que busca excitação, espalhando aqui e ali migalhas de Zen e jargão de *jazz* para justificar uma insatisfação com a sociedade que não passa de exploração comum e grosseira de outras pessoas. ... Contudo, tais tipos são a sombra de uma substância, a caricatura barata que sempre acompanha os movimentos culturais e espirituais, levando-os a extremos que seus autores jamais pretenderam. Ao fazer isto, o *Zen beat* está semeando confusão ao idealizar como arte e vida aquilo que uma pessoa deve guardar para si própria como terapia.⁷

Mesmo que o Zen, como veio a ser conhecido e divulgado pela maior parte da geração de Ginsberg, tenha sido maculado por toscas simplificações, deve-se também reconhecer que aquilo que os jovens assim vulgarizaram constitui um corpo de pensamento que, da forma como formulado por homens como Suzuki e Watts, envolve uma crítica radical da concepção científica convencional do homem e da natureza. Ainda que os jovens

⁶ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (Nova York: Harcourt, Brace & World, 1967), pp. 62-63. Entretanto, Mumford adverte que esse estilo de revolta pode também converter-se em “um ritual, tão compulsivo e tão ‘sem sentido’ quanto a rotina que procura agredir”.

⁷ Alan Watts, “Reat Zen, Square Zen, and Zen”, em *This Is It, and Other Essays on Zen and Spiritual Experience* (Nova York: Collier Books, 1967).

se tenham atirado ao Zen com pouca compreensão, agarraram-no com um instinto saudável. E ao agarrá-lo, compraram os livros, assistiram às palestras e espalharam os lemas, e de maneira geral contribuíram para formar a atmosfera na qual algumas pessoas de talento, que dispunham de compreensão mais profunda, pudessem expressar críticas à cultura dominante. Talvez aquilo que os jovens tomavam como Zen pouca relação tivesse com aquela veneranda e diáfana tradição; mas o que prontamente adotaram foi, sem dúvida alguma, uma rejeição mansa e jovial do materialismo e do compulsivamente cerebral. Foi o começo de uma cultura jovem que continua a ser estimulada com a ânsia espontânea de opor-se à ordem tristonha, voraz e egomaniaca de nossa sociedade tecnológica.

Isto é o mesmo que dizer que, após certo ponto, torna-se quase pedantismo perguntar até onde vai a “autenticidade budista” de um poema como *Sunflower Sutra* (1955), de Ginsberg. Talvez essa autenticidade não seja muito grande. Entretanto, o poema é de grande ternura, exprimindo uma franca admiração pelas maravilhas banais do mundo. Afirma uma sensibilidade que questiona a arrogância antropocêntrica com que nossa sociedade vem mecanizando e brutalizando seu meio-ambiente em nome do progresso. E o fato de o poeta mais admirado por nossos jovens ter sido obrigado a buscar numa tradição exótica inspiração para expressar esses formosos sentimentos humanitários representa expressivo comentário sobre o estado daquilo que a sociedade considera como a sua “religião”.

O mesmo se aplica ao atual hinduísmo de Ginsberg. O fato de um jovem poeta judeu sair de Paterson, Nova Jersey, para as margens do Ganges a fim de transformar-se no maior guru hindu da América constitui, para dizer o mínimo, uma fascinante Odisséia do espírito contemporâneo. Mas será seu hinduísmo autêntico? Em minha opinião, isto não vem ao caso. O que importa é sua profunda necessidade de afastar-se da cultura dominante a fim de encontrar o espírito para poemas notáveis como *The Wichita Vortex Sutra* e *Who Be Kind To*, convincentes expressões de benevolência e compassivo protesto. Mais importante ainda é o fato social: Ginsberg, o hindu entoador de mantras, não termina como um excêntrico isolado, e sim como um dos mais proeminentes porta-vozes de nossa geração jovem. Seguindo Ginsberg, os jovens pregam guizos nas roupas, metem flores atrás das orelhas e escutam enlevados os cânticos. E esses seguidores atentos proporcionam a Ginsberg uma audiência de jovens contestadores muito maior que qualquer outra que um clérigo cristão ou judeu pudesse ter esperança de atingir. (Talvez a única exceção fosse o falecido A. J. Muste nos últimos anos de sua vida. Entretanto, Muste sempre teve como norma dissimular ao máximo sua condição de clérigo).

Realmente, estamos numa era pós-cristã — apesar do fato de que espíritos muito mais dotados que o de Ginsberg, como o do falecido Thomas Merton, arrancaram tesouros preciosos da tradição religiosa dominante. É possível, porém, que nos tenhamos enganado redondamente com relação ao que sempre esperamos que sobrevivesse à morte do Deus cristão; ou seja, uma cultura inteiramente secularizada, inteiramente materialista, sinistra e sombria em sua obsessão por pujança tecnológica. Foi esse o mundo que Aldous Huxley previu na década de trinta, quando escreveu *Admirável Mundo Novo*. Mas na década de cinquenta, quando Huxley detectou o incipiente espírito de uma nova geração, sua imagem utópica iluminou-se no prognóstico que nos oferece em *Ilha*, onde prevalece uma cultura não-violenta baseada no budismo e em drogas psicodélicas. Foi como se de súbito ele visse brotar a nova possibilidade: o que jazia além da era cristã e da “terra árida” que a sucederia talvez fosse uma nova revivescência religiosa, de caráter eclético. É exatamente isto que constitui hoje um dos aspectos capitais da contracultura. Os jovens rebeldes realmente têm

religião. Não aquela que Billy Graham ou William Buckley gostariam que os jovens abraçassem — mas, seja como for, religião. O que começou com o Zen transformou-se de depressa, talvez depressa demais, numa fantasmagoria de exótica religiosidade.

Quem poderia ter adivinhado? Pelo menos desde o Iluminismo, a estocada principal do pensamento radical tem sido sempre anti-religiosa, senão aberta e desafiadoramente ateísta — com a possível exceção dos primeiros românticos. E mesmo entre os românticos, os mais piedosos tendiam a se tornar os de maior reacionarismo político. Quanto ao resto, os românticos propunham-se a isolar da religião seu “sentimento” essencial e deixar de lado desdenhosamente suas formulações tradicionais. Os pretensos revolucionários ocidentais sempre estiveram fortemente presos a uma tradição secular militantemente cética. A rejeição do corrupto sistema religioso levava consigo quase automaticamente uma rejeição total de tudo quanto fosse espiritual. “Misticismo” tornar-se-ia, assim, uma das palavras mais sujas no vocabulário marxista. Desde Diderot, o radical não desejou outra coisa senão estrangular os reis — com as entranhas dos padres. Escrevendo em 1921 a respeito dos intelectuais do período que ele denominava “meio-século infiel” (contado a partir de Darwin), Shaw assim sintetizou a situação:

Estávamos intelectualmente embriagados com a ideia de que o mundo podia fazer-se sem plano, sem objetivo, sem habilidade ou inteligência: sem vida, em suma. ... Sentíamos um prazer perverso em arguir, sem a menor suspeita de que nós estávamos reduzindo a um absurdo, que todos os livros da biblioteca do Museu Britânico podiam ter sido escritos, palavra por palavra, como estão nas prateleiras, mesmo que nunca tivesse havido um ser humano consciente, da mesma forma que as árvores se erguiam na floresta fazendo coisas maravilhosas sem consciência. ...

O primeiro efeito foi de excitação: tínhamos a sensação de liberdade da criança fujona antes de começar a sentir fome, solidão e medo. Nessa fase não desejávamos ter de volta o nosso Deus. Imprimimos os versos em que William Blake, o mais religioso de nossos grandes poetas, chamava o ídolo antropomórfico Pai-de-Ninguém e zombava dele em termos que o editor tinha de deixar que adivinhássemos pelos espaços em branco. Tínhamos ouvido o pároco entoar que não se podia zombar de Deus e era muito divertido zombar dele até nos fartar e sem as menores consequências (Do prefácio de *Back to Methusaleh* — “Volta a Matusalém”).

Quando escreveu essas palavras, o próprio Shaw havia desde muito abandonado o ceticismo fervoroso da *intelligentsia* de sua geração em favor de uma espécie de Vitalismo que segundo ele estava convencido deveria tornar-se a próxima religião. Em lugar disso, o Vitalismo tornou-se apenas mais um dos redutos dos quais artistas alienados, psiquiatras excêntricos e toda espécie de maníacos pouco mais podiam fazer que atirar de tocaia contra a cultura dominante secularizada. Somente o misticismo degradado dos fascistas, como a ideologia de uma agressiva máquina de guerra, perturbou seriamente o consenso intelectual científico do século XX. Ainda assim, o *Schwärmerei* do fascismo, como observei, serviu na verdade como fachada para a consolidação de uma das mais formidáveis tecnocracias da era.

Hoje, porém, quem examinar algum dos semanários *underground* verá suas páginas inçadas de Cristo e dos profetas, de Zen, Sufismo, Hinduísmo, xamantismo primitivo, teosofia, Tantra Canhoto... O “sacerdote errante” de Berkeley, Charlie (Brown) Artman, que concorreu ao conselho municipal em 1966 até ser preso por confessar (sem nenhum pejo) estar de posse de narcóticos, fere a nota certa de religiosidade eclética: pílulas de LSD

escondidas no colar de signos indianos, uma corrente de sinos de tempo hindu e o lema de campanha “Que o menino Jesus abra sua mente e feche sua boca”. Satanistas e neognósticos, derviches e pretensos swamis... o número desses excêntricos cresce e eles são acolhidos generosamente pela contracultura. Nenhuma passeata contra a guerra estaria completa sem um contingente de beatos hirsutos e trazendo guizos, brandindo velas odoríferas e entoando o Hare Krishna. Um semanário *underground* como *The Berkeley Barb* passa um bom sermão esquerdista no governo na primeira página, mas dedica as duas páginas centrais a uma louca mandala em honra aos iogis locais. E nas páginas finais publica um anúncio em quatro colunas dos “Servos da Consciência ... um grupo diferente de pessoas conscientes que usam 136 símbolos em sua meditação a fim de comungarem diretamente com a *Consciência Cósmica*...” *O Oracle* de São Francisco estampa fotografias de madonas nuas em pelo, com flores nos cabelos e amamentando seus bebês... e o efeito não é absolutamente pornográfico, nem pretende sê-lo.

Ao nível de nossa juventude, a cultura ocidental começa a se assemelhar profundamente com o prostíbulo religioso do período helenístico, onde toda espécie de mistério e impostura, ritual e rito misturavam-se com espantosa indiscriminação. No momento, a situação torna quase impossível para nós, professores, obter grandes resultados em questão de educação entre os jovens rebeldes, dado o fato de o currículo convencional, mesmo nas melhores condições de ensino, estar fundamentado na tradição ocidental dominante. Quando não estão envolvidos com a política revolucionária, geralmente os jovens voltam seu interesse para fenômenos demasiado exóticos ou subterrâneos para tratamento acadêmico normal. Se um professor pede a um jovem hip que identifique (a) Milton e (b) Pope, é provável que respondam: (a) Milton de *quem?* e (b) *qual* Pope? Mas não se fazem de rogados para ensaiar o kabbala ou *I Ching* ou, naturalmente, o *Kama Sutra*.

O que a contracultura nos oferece, portanto, é um extraordinário abandono da arraigada tradição de intelectualidade secular, cética, que constituiu durante trezentos anos o principal instrumento de trabalho científico e técnico no Ocidente. Quase que da noite para o dia (e o que é espantoso, sem muita polêmica) uma parcela substancial da geração mais jovem preferiu pôr de lado essa tradição, como se a fim de prover um equilíbrio de emergência para as gritantes distorções de nossa sociedade tecnológica, muitas vezes por meio de aberrações esotéricas tão gritantes quanto aquelas. Como freqüentemente acontece, um exagero cultural provoca outro, que pode ser seu oposto, mas equivalente. Nas mãos de um Herman Kahn, a ciência, a lógica e a precisão dos números transformaram-se em caricaturas de si mesmos como parte das artes negras do assassinio em massa. No entanto, Kahn e seus pares recebem subsídios volumosos do tesouro público e são convocados aos corredores do poder. Até mesmo os círculos oficiais de Washington denominam seus assessores de assuntos sino-soviéticos de “demonologistas” — e a designação está longe de ser uma simples piada. Assim, pois, os assuntos humanos tornam-se verdadeira pantomima quando o chamado planejamento científico se revela como uma espécie de umbanda. “Uma comunhão de mágicos mambembes”, segundo as palavras de Ginsberg. Nesse caso, de que vale a “razão”?

A especialização — técnica, científica, administrativa, militar, educacional, financeira, médica — transformou-se na mistagogia prestigiosa da sociedade tecnocrática. Sua principal função, nas mãos das elites dominantes, consiste em mistificar o espírito popular através de ilusões de onipotência e onisciência — de maneira muito semelhante àquela em que os faraós e os sacerdotes do antigo Egito utilizavam o monopólio do

calendário para obter a docilidade temerosa de súditos ignorantes. A filosofia, como disse certa vez o obstinado Wittgenstein, constitui o esforço por evitar que sejamos mistificados pela linguagem. Entretanto, em grande parte sob a influência de lógicos e técnicos, e com o suposto propósito de exorcizar nosso pensamento, produzimos o jargão cientificista que atualmente domina o linguajar oficial e as ciências sociais. Quando os homens cultos conversam, já não falam de substâncias e acidentes, de ser e de espírito, de virtude e de vício, de pecado e salvação, de divindades e demônios. Em lugar disso, temos um vocabulário eivado de quantidades nebulosas de coisas que mostram toda aparência de calibração precisa e enfeitado com termos vagamente mecanístico-matemáticos como “parâmetros”, “estruturas”, “variáveis”, “insumos e produtos”, “correlações”, “inventários”, “maximizações” e “otimizações”. A terminologia origina-se de complexos procedimentos estatísticos e mistérios metodológicos a que só se tem acesso através de educação superior. Quanto mais se comprime esse tipo de linguagem e numerologia num documento, mais “objetivo” ele se torna — o que geralmente significa que se torna menos contundente, do ponto de vista moral, para as fontes que subvencionaram a pesquisa ou para quaisquer fontes que, concebivelmente, poderão subvencionar em qualquer data futura o trabalho do pesquisador. O vocabulário e a metodologia dissimulam os pressupostos éticos fundamentais ou transcrevem-nos habilmente numa retórica despersonalizada que proporciona um verniz de necessidade militar ou política. Pensar e falar nesses termos torna-se o sinal seguro de que se é um realista de papel passado, um “pesquisador objetivo”.

Assim, lançar mais bombas sobre um minúsculo país asiático durante um ano do que se lançou na Europa durante toda a II Guerra Mundial torna-se “escalada”. Ameaçar queimar e explodir vários milhões de civis num país inimigo chama-se “dissuasão”. Transformar uma cidade em lixo radioativo chama-se “conquistar” uma cidade. Um campo de concentração (que, por sua vez, já constitui eufemismo para prisão política) passa a ser uma “aldeia estratégica”. Uma comparação entre o morticínio em ambos os lados numa guerra denomina-se “razão de morte”. A totalização dos cadáveres chama-se “contagem de corpos”. Expulsar os negros de uma cidade transforma-se em “renovação urbana”. A descoberta de novas maneiras astuciosas para lograr o público converte-se em “pesquisa de mercado”. Superar o descontentamento de empregados chama-se “administração de pessoal”. Sempre que possível, realidades chocantes são camufladas através de siglas enigmáticas ou fórmulas: ICBM (míssil balístico intercontinental), CBR (química, bacteriológica e radiológica), megamortes, ou “operação” isso, “operação” aquilo. Por outro lado, pode-se estar certo de que sempre que se usam termos mais elaborados ou emotivos — “a guerra contra a pobreza”, “a guerra pelos corações e pelas mentes dos homens”, “a corrida espacial”, “a Nova Fronteira”, “a Grande Sociedade” — os supostos objetivos só existem como ficções propagandísticas ou como meios para desviar a atenção de outras coisas.

É contra essa prestidigitação verbal tecnocrática que Ginsberg investe escarneckedoramente em *The Wichita Vortex Sutra*:

A guerra é linguagem/ linguagem abusada/ para Publicidade/ linguagem usada como magia para poder no planeta/ Linguagem de Maria Negra/ fórmulas para a realidade.../ Comunismo é uma palavra de 9 letras/ usada por mágicos inferiores/ com a fórmula alquímica/ errada para transmutar terra em ouro/ bruxos assustados trabalhando a olho/ terminologia feiticeiresca de segunda mão.

É fora de dúvida que os governos sempre recorreram a essa camuflagem lingüística para ocultar as realidades. É evidente que o vício não é privilégio de nossas autoridades. Marcuse demonstrou argumentamente como as fórmulas soviéticas infundavelmente reiteradas — “imperialismo capitalista belicista”, isto ou aquilo “democrático popular”, sempre o mesmo adjetivo atrelado ao mesmo substantivo — utilizam o léxico marxista a fim de produzir as mesmas obnubilações ritualísticas.⁸ Entretanto, a ironia especial de nossa situação reside no emprego daquilo que se propõe a ser um vocabulário de tecnologismos clinicamente objetivo com a finalidade de voltar a confundir a linguagem.

Quando a ciência e a razão de Estado tornam-se servas da magia negra política, podemos censurar os jovens por mergulhar de cabeça num cozido Jungiano ocuitista em busca de “boas vibrações” que possam enxotar as más? É claro que são logo devorados juntamente com aquilo que encontram. Engolem-no por inteiro — e o resultado pode ser uma confabulação absurdamente presunçosa. Tradições religiosas são tratadas levianamente. Um grupo de música pop de Detroit denomina-se “Os Olhos Protuberantes de Gautama” e os Beatles durante certa época tornaram-se os seguidores contemplativos de um swami particularmente ingênuo que anunciava suas mercadorias místicas em todas as estações do metrô londrino... para abandoná-lo, passados alguns meses, como uma moda fora de estação.

Não, os jovens de modo geral não entendem essas tradições. Ninguém se apropria da sabedoria das eras atirando aqui e ali algumas frases exóticas, nem aprende o que quer que seja sobre o folclore ou a religião de um povo apenas por utilizar alguns talismãs e consumir LSD. O máximo que advém dessa mixórdia será algo semelhante ao sincretismo barato de Timothy Leary: “de alguma forma” tudo é a mesma coisa — não importa porém de que forma, precisamente. Há cinquenta anos, quando Swami Vivekananda trouxe pela primeira vez os ensinamentos de Sri Ramakrishna para a América, persuadiu um grupo de diletantes da alta sociedade a acreditar naquilo. Os resultados foram muitas vezes tão ridículos quanto efêmeros. Entretanto, as coisas estão apenas começando na cultura de juventude. Na avalanche de descoberta, experimentação e impaciente fascínio, talvez fosse demasiado esperar ordem disciplinada por parte dos jovens — e certamente seria tolice tentar deduzir uma ordem em meio ao caos beatífico. Toparam com um achado valioso que permaneceu longo tempo sepultado e estão ocupados em brincar com as estranhas pepitas.

Apesar de toda sua vulgaridade freqüentemente leviana, apesar de toda sua tendência para se dissipar em meio à exótica barafunda, existe uma força poderosa e importante nessa disposição indiscriminada por parte dos jovens de refugar o arraigado preconceito de nossa cultura contra o mito, a religião e o ritual. A vida da Razão (com R maiúsculo) fracassou evidentemente em nos proporcionar o rol de melhorias civilizadas que os Voltaires e Condorcets previram. Na verdade, a Razão, o Progresso material e a cosmovisão científica mostraram ser, em muitos sentidos, uma superstição de ordem mais elevada, baseada em pressupostos dúbios, ainda que bem dissimulados, quanto ao homem e à natureza. Já se disse que a ciência viceja nos pecados de omissão. É verdade. E já faz trezentos anos que essas omissões vêm-se acumulando como as cristas de estória matálica que circundam as cidades mineiras de Gales: montanhas imensas e íngremes que ameaçam desmoronar numa avalanche impetuosa. Já se torna inteiramente impossível ignorar o fato de que nossa concepção de intelecto tem sido desastrosamente restringida pela presunção, prevalecente

⁸ Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, p. 88.

sobretudo nas academias, de que a vida do espírito é: (1) uma margem de lunatismo mais adequada a artistas e visionários; (2) um cemitério histórico para benefício de erudição arqueológica; (3) um ramo acessório, altamente especializado, da antropologia profissional; (4) um vocabulário antiquado, ainda usado pelo clero, mas inteligentemente atenuado por seus membros mais esclarecidos. Não se pode esperar que a força viva do mito, do ritual e do rito, através de qualquer uma dessas atitudes, consiga afetar o sistema intelectual e adquira qualquer relevância existencial (em contraposição a uma relevância apenas acadêmica). A ciência convencional toca, de fato, essas áreas da experiência humana, mas normalmente com o intuito de compilar conhecimentos, e não com a esperança de salvaguardar valores.

Quando os acadêmicos e intelectuais truncam assim, com arrogância, a vida do espírito, terminamos naquele “humanismo secular de classe média” sobre o qual Michael Novak comentou judiciosamente:

Ele se considera humilde em seu agnosticismo e evita os “voos místicos” de metafísicos, teólogos e sonhadores; é cauteloso, e impessoal ao tratar as experiências arrebatadas e passionais que constituem a substância da grande literatura e da filosofia. Limita-se a este mundo e a seus problemas, os quais, felizmente, revelam-se geralmente sujeitos a formulações precisas, possuindo por isso uma segurança limitada, mas confortadora.⁹

Julgo que podemos prever que na próxima geração grande número de estudantes começará a rejeitar esse humanismo redutivo, exigindo um exame mais detido daquele lado oculto da personalidade humana que durante tanto tempo nossa cultura desdenhou como “mística”. Esse renascimento de interesse mítico-religioso, por parte dos jovens, constitui uma enorme promessa de enriquecimento de nossa cultura; é justamente por isso que somos tomados de desalento quando vemos freqüentemente os jovens, em sua ignorância, reduzir esse interesse a uma coleção esotérica de símbolos e slogans grupais, vagamente atrevidos e em última instância triviais. Então, ao invés de cultura, temos colagem: uma salada de exotismos, como que pescados na *Enciclopédia de Religião e Ética* e na *Celestia Arcana*. Por exemplo, abre-se o *International Times*, uma publicação *underground* de Londres, e encontra-se um artigo sobre Aleister Crowley. O tratamento exuberante dado à matéria não vai além de sua superfície sensacionalista (e até onde tal figura permite tratamento mais profundo?). A imprensa *underground* é dominada freqüentemente pelo simples princípio de inversão: o que os jornais comuns chamariam de “escandaloso”, nós proclamamos como “maravilhoso”. Mas a compreensão do fato não vai além. Não se procura discriminar, mas apenas manipular: não faça perguntas sobre o assunto; simplesmente pregue-o numa vara e agite-o como uma bandeira. Em minha opinião os jovens nos estão oferecendo muita coisa de valiosa; mas é nesse ponto que necessitam do auxílio de mentes maduras, a fim de que possam traçar distinções duradouras entre o profundo e o superficial, o supersticioso e o sábio.

Pois o que os jovens hesitantemente procuram em meio à sua indefinida religiosidade é uma distinção absolutamente crítica. A verdade é que nenhuma sociedade, nem mesmo nossa tecnocracia profundamente secularizada, pode jamais dispensar o mistério e o ritual mágico, que são os verdadeiros elos da vida social, as premissas e as

⁹ Michael Novak, “God in the Colleges: The Dehumanization of the University”, em Cohen e Hale, *The New Student Left*, pp. 253-265

motivações inarticuladas que formam a trama coletiva da sociedade e que exigem afirmação coletiva periódica. Entretanto, há uma magia que procura abrir e vitalizar a mente e outra que busca aviltar e iludir. Há rituais que são impostos de cima para baixo, em benefício de odiosa manipulação, e há outros em que os homens participam democraticamente com o objetivo de libertar a imaginação e explorar a auto-expressão. Existem mistérios que, como os de Estado, não passam de segredos vergonhosos; há outros, porém, que a comunidade (se existe) enfrenta em situação de completa igualdade e que se destinam a ser compartilhados com o propósito de enriquecer a vida através de experiências de respeito e esplendor.

Uma campanha ou convenção presidencial, recheada de sensacionalismo artificial, constitui exemplo óbvio de um ritual degradado destinado a mascarar, com sanção democrática, uma politicagem desabonatória. Da mesma forma, a moderna febre belicista, forjada através de hábil propaganda e jogando com frustrações históricas, representa um deturpado ritual de sangue. É uma reversão ao rito do sacrifício humano ou animal, mas agora sistematizado a tal grau que lhe faltam as gratificações imediatas e pessoais, ainda que repulsivas, do original. Por isso, exige não uma, mas milhões de vítimas: populações anônimas a que os meios de comunicação só se referem através de fórmulas. O sangue dos mortos jamais é visto nem tocado, seja com repulsa ou com prazer. Ao invés disso, um guerreiro, talvez recrutado a contragosto, larga uma bomba de um avião ou aciona um controle remoto — e em algum lugar distante toda uma cidade agoniza. O ato foi mecanicamente preciso, objetivamente planejado pelo Estado-Maior e executado a sangue frio. A sociedade participa da vida e da morte da guerra lendo passivamente as estatísticas de genocídio no jornal. Como comentou Paul Goodman, nossas guerras tornam-se cada vez mais assassinas e menos coléricas — ou talvez devêssemos dizer menos *autenticamente* coléricas, pois sua cólera é uma emoção dirigida e inculcada que se associa a imagens artificiais e questões ideológicas abstratas — como as que o Grande Irmão oferece aos cidadãos de 1984.

Comparando-se esses vazios rituais alienadores com os ritos que nossos *hippies* improvisam com sua miscelânea de antropologia e pura inspiração, a distinção entre a magia boa e a má deve-se tornar bastante clara. Os jovens tribalizados reúnem-se vistosamente vestidos numa colina do jardim público e saúdam o sol do verão ao nascer e ao se pôr. Dançam, cantam, fazem o amor como lhes apraz, sem ordem ou plano. Talvez nesse ponto o folclore da coisa seja de um *ersatz* patético — mas, afinal, será a intenção tão tola? Ali está a oportunidade de exprimir paixão, gritar e sapatear, acariciar e brincar comunitariamente. Todos têm acesso igual ao acontecimento; ninguém é conduzido ou manipulado. Nem reino, nem poder, nem glória está desesperadamente em jogo. No decorrer do tempo, talvez até mesmo alguns descubram no sol de todo o dia e na chegada normal do verão a grandeza inexprimível que realmente existe ali e que torna seus descobridores mais autenticamente humanos.

Seria fácil tachar essas atitudes joviais como *joi de vivre* marginal, sem relevância política. Creio, porém, que isso seria errôneo. Há, nesses rituais improvisados, uma coisa que é postulada como sagrada, e algo que merece a designação: o esplendor do verão, a alegria de se ser este animal humano tão ativamente vivo para o mundo. E todos têm o mesmo direito de acesso a essa coisa tão sagrada que se sobrepõe a todos os homens, causas, regimes e facções. Não poderia ser isto a expressão e salvaguarda supremas de uma democracia participante, sem a qual o controle popular das instituições talvez fosse sempre

corrompido por interesse partidarista ou submissão à técnica? Esses rituais embrionários podem perfeitamente ser uma aproximação da “não-política” de que fala Norman Brown. Pois o que poderia ser essa “não-política” senão uma política que não *parece* absolutamente política e que, por conseguinte, é inexpugnável às defesas psíquicas e sociais convencionais?

Ginsberg prestou sua própria contribuição para essa extravagante estratégia. Em 1966 escreveu um poema intitulado *How to Make a March/Spectacle*, demasiado longo e particularmente malfeito para merecer citação.¹⁰ O poema, entretanto, influenciou ou resumizou o caráter das demonstrações que os jovens vêm realizando desde então. Sua tese é de que as passeatas deveriam abandonar seu tom geralmente grave e combativo em favor de uma dança festiva e de um desfile de cantos, cujos participantes dessem balões e flores, doces e beijos, pão e vinho a todos que encontrassem — inclusive aos soldados e desordeiros em quadrilhas. A atmosfera deveria ser de alegria e afeição, regida pela intenção de atrair ou seduzir os espectadores geralmente impassíveis — ou pelo menos vencer suas piores suspeitas ou hostilidades.

Uma idéia esquisita... mas não há nela uma certa sabedoria arguta? Quantas demonstrações não houve no decorrer dos anos, iradas, vituperativas, manifestações de indignação moral, acompanhadas de mórbido bater no peito e belicosas denúncias, e que não ganharam para a causa uma só alma que já não estivesse convertida? Qual é a finalidade de tal atividade? Em que concepção de psicologia humana se baseia? Quando pessoas não convencidas ouvem frases rudes e vêem fileiras cerradas de rostos ferozes, suas defesas atuam, bem ensaiadas: retribuem as caretas e os gritos e, face à ameaça, firmam-se ainda mais em sua oposição. Quantas pessoas jamais foram persuadidas através de arengas morais? E para uma minoria rebelde o proselitismo é a única alternativa a atos de violência faccional.

Em contraste, Ginsberg invoca o princípio Zen de apanhar o adversário desprevenido, de não oferecer nenhum alvo resistente contra o qual ele possa revidar. A causa do desfile alegre é claramente antibélica (e, afinal, esse simples sentimento é na verdade o máximo que *qualquer* demonstração pela paz jamais transmite) — mas é proclamada sem indignação presunçosa ou argumentação densa. Em lugar disso, visa a criar um clima cativante de concórdia, generosidade e mansidão que possa derreter a rigidez dos adversários e arrastá-los para si, apesar de suas objeções conscientes. Talvez o mais importante no estratagema de Ginsberg seja o fato de ele sugerir que os demonstradores têm alguma idéia do que sejam inocência e felicidade... e supostamente é a isso que visam bons princípios políticos.

Num poema um pouco melhor que o de Ginsberg, Julian Beck, diretor do Living Theater, capta o espírito da iniciativa:

é 1968
sou um realista mágico
vejo os adoradores de Che
vejo o homem de cor
forçado a aceitar violência
vejo os pacifistas desesperarem
e aceitarem a violência

¹⁰ O poema aparece em *Liberation*, janeiro de 1966, pp. 42-43.

vejo tudo tudo tudo corrompido
pelas vibrações
as vibrações da violência
da civilização que estão despedaçando
nosso único mundo
queremos agredi-los com santidade
queremos fazê-los levitar com júbilo
queremos abri-los com vasos de amor
queremos vestir os desgraçados
com linho e luz
queremos pôr música e verdade
em nossa roupa de baixo
queremos fazer a terra e suas cidades
refulgirem de criação
nós a tornaremos irresistível
até para os racistas
queremos transformar
o caráter demoníaco
de nossos adversários
em glória produtiva¹¹

Nos últimos anos, enquanto as demonstrações da Nova Esquerda aumentaram sua militância convencional, a atividade política com esse espírito mais brando proliferou entre os jovens. Hippies de Nova York invadiram a Bolsa para rasgar e espalhar notas bancárias como confete; hippies de São Francisco realizaram manifestações no Parque Golden Gate, despindo-se — em ambos os casos mostrando-se muito satisfeitos com o exercício. Serão essas atitudes demasiado impróprias para contestar os dilemas econômicos e sexuais de nossa sociedade? Distribuir folhetos sobre esses assuntos seria um desafio mais eficiente? O estilo transforma-se facilmente numa espécie de teatro — semelhante ao do New York Bread and Puppet Theater ou a San Francisco Mime Troupe, de R. G. Davis, que excursionaram pelo país realizando espetáculos em esquinas e parques públicos atacando a guerra do Vietnã e a injustiça racial. Também na Inglaterra os protestos têm assumido a forma de teatro de rua. Em 1968, um grupo anarquista denominado Cartoon Archetypal Slogan Theater (CAST) encenou, como uma de suas várias demonstrações, a “captura” de um monumento na Fleet Street por atores vestidos como soldados norte-americanos. Os atores reivindicaram o monumento para o governo dos E.U.A. e depois começaram comicamente a recrutar para o Exército Americano todos os circunstantes que apoiavam a guerra no Vietnã. Por fim, dirigiram-se à residência do primeiro-ministro para entregar um cartão de alistamento, tamanho gigante, com o nome de Harold Wilson.

“Festivais revolucionários”, “carnavais revolucionários”, “recreios revolucionários”... atores em lugar de oradores, flores em lugar de panfletos, gozo em lugar de injúrias — é claro que essas coisas não substituem o duro trabalho de organização comunitária (que é a melhor e a mais característica forma de política da Nova Esquerda);

¹¹ Julian Beck, *Paradise Now*, *International Times* (Londres), 12-25 de julho de 1968. Durante os anos em que estiveram na Europa, exilados da América (foram expulsos de Nova York pelo Serviço de Rendas Internas, em 1964), os Beck, Julian e Judith, tornaram-se os principais empresários do teatro revolucionário. “Paradise Now” é também o título de um de seus rituais dramáticos com participação da platéia, destinados a “envolver a platéia em comunhão eclesíastica” e que terminam com “um brado de revolução não-violenta já”. (Citações do programa da produção.) Inevitavelmente, talvez, quanto mais terapia e ritual tribal oferecem tais iniciativas, menos arte dramática se possa esperar delas.

entretanto, elas constituem, creio eu, uma revisão importante da arte de realizar demonstrações políticas. O radicalismo ao velho estilo desaprova essas brincadeiras. Pois a política não é decerto uma diversão; é uma cruzada, não um carnaval; uma provação, não um prazer. Sem dúvida, muitos “festivais revolucionários” degenerarão em mera folia — da mesma forma que muitas demonstrações “sérias” degeneraram em pugilato... e nesse caso ninguém convence ninguém de coisa alguma. Mas antes de afirmarmos que a estratégia da “não-política” é incapaz de dar resultados, com seu recurso a rodeios, envolvimento por sedução e persuasão subliminar, sejamos honestos quanto a uma coisa. Se a violência e a injustiça pudessem ser eliminadas de nossa sociedade por meio de densa pesquisa intelectual e análise ideológica, oratória apaixonada e sóbrios comícios, pela organização de maiores sindicatos, grupos de pressão, terceiros partidos ou complexas coligações, pelo “tedioso panfleto efêmero e enfadonha reunião”, por barricadas, bombas ou balas... então há muito deveríamos estar vivendo na Nova Jerusalém. Ao invés disso, estamos vivendo na tecnocracia termonuclear. Dada a história simplesmente lúgubre (embora inegavelmente heróica) do radicalismo tradicional nos Estados Unidos, por que razão os jovens rebeldes deveriam supor que as gerações anteriores tenham muito que lhes ensinar sobre política prática?

CAPÍTULO V

O Infinito de Imitação:

O uso e abuso da Experiência Psicodélica

uma luz crepuscular — um clarão púrpura
esplendor cristalino — luz azul —
Relâmpagos verdes, —
naquela eterna e delirante miséria —
luzeiros de ira —
desolações interiores —
um horror de imenso negrume
prodígios — sobre o oceano
infinito de imitação —

COLERIDGE
(*The Notebooks for 1796*)

NA ORLA BOÊMIA DE NOSSA REBELADA CULTURA JOVEM, todos os caminhos levam à experiência psicodélica.¹ O fascínio pelas drogas alucinógenas aparece persistentemente como o denominador comum das muitas formas tomadas pela contracultura desde o fim da II Guerra Mundial. Corretamente compreendida (o que raramente acontece), a experiência psicodélica é um elemento importante da rejeição radical da sociedade adulta por parte dos jovens. Contudo, é essa busca frenética da panacéia farmacológica que tende a desviar muitos jovens de tudo quanto sua rebelião tem de mais valioso e que ameaça destruir suas sensibilidades mais promissoras.

Se aceitarmos a tese de que a contracultura constitui, em essência, uma exploração da política de consciência, a experiência psicodélica torna-se um, mas apenas um, método possível de se organizar essa exploração. Torna-se um meio químico limitado para um fim psíquico maior, ou seja, a reformulação da personalidade, sobre a qual se baseiam, em última instância, a ideologia social e a cultura de modo geral.

Foi dentro desse espírito que, ao fim do século, William James e Havelock Ellis empreenderam seu estudo dos agentes alucinógenos. O programa desses primeiros pesquisadores — James usando óxido nitroso e Ellis, o recém-descoberto peiote (com o qual James só conseguiu sentir horríveis dores de estômago) era bastante pretensioso com relação às possibilidades culturais que poderiam advir de uma investigação da experiência alucinatória. Num relatório ao Smithsonian Institut em 1898 sobre sua introdução às “saturnais para os sentidos específicos”, Ellis observava que

¹ De modo geral usarei a palavra “psicodélico” neste capítulo para cobrir todos os agentes psicotrópicos, industriais ou de preparação caseira, empregados atualmente para induzir experiências visionárias. Os especialistas talvez considerem insatisfatório esse sentido global dado ao termo, preferindo a classificação mais precisa de “alucinógenos”, que encontramos num ensaio como “The Molecular Revolution”, de Timothy Leary, em *The Politics of Ecstasy* (Nova York: Putnam, 1968), pp. 332-361. Entretanto, manterei essa terminologia mais geral, uma vez que a tese deste capítulo aplica-se sem distinção a todos os agentes psicotrópicos.

Se porventura o consumo de mescal se transformar em hábito, o poeta favorito do bebedor de mescal será certamente Wordsworth. Não só a atitude geral de Wordsworth, como também muitos de seus poemas e frases mais memoráveis não podem — é-se tentado a dizer — ser apreciados plenamente por uma pessoa que nunca esteve sob a influência do mescal. Por todos esses motivos pode-se afirmar que o paraíso artificial do mescal, embora menos sedutor, é mais seguro e mais nobre que o de seus rivais.²

James foi ainda mais enfático em louvar a importância filosófica dos poderes não-intelectivos que havia descoberto não só diretamente, através de suas experiências com narcóticos, como também de maneira mais acadêmica, através de sua pesquisa pioneira enfiada em *The Varieties of Religious Experience*. O entusiasmo de James é particularmente notável porquanto, como fundador do pragmatismo e da psicologia behaviorista, estava muito ligado às cerebralizações convencionais da cosmovisão científica. No entanto, James estava convencido de que

... nossa consciência desperta normal, a consciência racional, como a chamamos, constitui apenas um tipo especial de consciência, enquanto a seu redor, dela separadas por um tenuíssimo biombo, jazem formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. ... Nenhuma concepção do universo em sua totalidade que ignore essas outras formas de consciência pode ser definitiva. ... elas impedem um fechamento prematuro de nossas contas com a realidade.³

Cerca de cinquenta anos mais tarde, quando Aldous Huxley e Alan Watts empreenderam experiências psicodélicas que estavam destinadas a exercer influência social muito maior que as de Ellis e James, as Investigações ainda se caracterizavam pelas mesmas amostragens controladas e observações cultivadas.⁴ Ainda dessa vez, o objetivo era obter uma nova perspectiva, interior, de modos de consciência e tradições religiosas que a ciência estreitamente materialista da época relegara a um enorme arquivo “morto” classificado como “misticismo” — no sentido de “coisa sem importância”. A missão que Watts e Huxley se haviam imposto era, portanto, de síntese e assimilação. Quase dentro do mesmo espírito com que Freud empreendera a reabilitação do sonho como manifestação capaz de suportar o peso da especulação científica, Watts e Huxley desejavam recuperar o valor de tradições culturais desprezadas, para as quais não existia nenhum método disciplinado de estudo. O método que propunham era o cultivo sistemático de estados de consciência anormais, que abordavam essas tradições sobrelevando o intelecto discursivo, lógico.

A hipótese que Ellis e James, Watts e Huxley estavam verificando sempre me pareceu inteiramente judiciosa, mesmo do ponto de vista científico mais rigoroso. Se compete à ciência o exame sistemático da experiência humana, é claro que os estados anormais (ou transnormais) de consciência também devem constituir um campo de estudo científico. Como argumentara James, os místicos, ao relacionarem suas percepções a experiências pessoais diretas, deveriam merecer o título de empíricos rigorosos. Por que, então, sua experiência e o conhecimento que dela parece emanar devem ser desdenhados pela ciência como ilegítimos? Ocorrerá, porventura, que os místicos, ao aceitarem a

² Citado em Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind* (Londres: Gollancz, 1958), pp. 55-56.

³ William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nova York: Modern Library, 1936), pp. 378-379.

⁴ Huxley relata suas experiências em *The Doors of Perception* [As Portas da Percepção] (Nova York: Harper, 1954); Watts narra as suas em *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, prefaciado por Timothy Leary e Richard Alpert (Nova York: Pantheon, 1962). Há também um ensaio anterior de Watts, “The New Alchemy”, republicado em *This Is It*.

plenitude da experiência humana, se tenham mostrado mais científicos que o cientista convencional, que teima em sustentar que só aquilo que se patenteia a um espectro de consciência arbitrariamente delimitado merece atenção? Tal preconceito seria ainda mais injustificado depois que surgiram agentes químicos artificiais capazes de proporcionar acesso controlado a essas formas transnormais de consciência. Por que não usá-los como uma espécie de bomba psíquica de profundidade para abrir caminhos de percepção enormemente congestionados pelos arraigados hábitos cerebrais de nossa ciência ocidental?

Como projeto intelectual, essa experimentação pode ter sido sensata. Entretanto, as experiências estavam fadadas a se transformar em algo mais que uma forma de inusitada pesquisa psicológica. Em lugar disso, foram tragadas para o bojo de um grande movimento social — e nesse contexto tiveram uma influência bem pouco sadia.

Em retrospectiva, tem-se hoje uma idéia bastante clara do que foi que saiu errado. Tanto Huxley como Watts estabeleceram uma analogia entre a experiência com drogas e dispositivos de exploração como o microscópio. Assim, os alucinógenos deveriam funcionar como uma lupa que permitisse o estudo das camadas nebulosas da consciência. Entretanto, nas mãos de uma criança ou do faxineiro do laboratório, um microscópio torna-se um brinquedo que não produz mais que uma espécie de fascínio rude e superficial. Talvez a experiência com drogas frutifique quando plantada no solo de uma mente madura e cultivada. Entretanto, de repente, a experiência passou para as mãos de uma geração de jovens pateticamente acultural e que freqüentemente traz para a experiência nada além de um anseio vazio. Em sua rebelião adolescente, esses jovens lançaram fora a cultura corrompida de seus pais e o próprio corpo da herança ocidental — na melhor das hipóteses, em favor de tradições exóticas que só compreendem marginalmente, na pior, em favor de um caos introspectivo no qual os dezessete ou dezoito anos de suas vidas informes flutuam como átomos no vazio.

Creio que se deve assumir uma atitude das mais categóricas quanto à questão e afirmar que há mentes pequenas demais e jovens demais para tais aventuras psíquicas — e que não admitir esse fato constitui o começo do desastre. Não há o menor ponto em comum entre o fato de um homem com a experiência e a disciplina intelectual de Huxley experimentar mescalina e um menino de quinze anos aspirar um solvente sintético como cola de avião até seu cérebro se esfacelar. No primeiro caso, temos uma mente privilegiada buscando experientemente uma síntese cultural; no segundo, uma criança tonta buscando prazer na visão de balões coloridos. Mas depois que todos os balões subiram e espoucaram, que resta senão a vontade de ver mais balões? E o menino volta a pegar o tubinho mágico... e não será a última vez.

Ao nível da adolescência rebelde, a perspectiva oferecida pela experiência psicodélica — a de expansão da consciência — está fadada a abortar. Aplicados em personalidades amorfas e alienadas, as drogas psicodélicas têm precisamente o efeito inverso: diminuem a consciência, através da fixação. A totalidade da vida passa a centralizar-se despoticamente num único ato, num único modo de consciência. Continua aberta a questão de maconha, LSD ou anfetaminas provocarem dependência — sobretudo devido à ambigüidade do termo “dependência”. Unhas causam dependência? Todos nós conhecemos pessoas que as roem compulsivamente. O xadrez causa dependência? Há jogadores que preferem ficar sem comer ou beber a largar o tabuleiro. Onde termina a atração do fascínio compulsivo e onde começa a dependência?

Contudo, o que é óbvio é que as drogas psicodélicas constituem uma obsessão violenta a que grande número de jovens não consegue fugir. Para eles, a química psíquica deixou de ser um meio de explorar a sabedoria perene; transformou-se num fim em si mesma, uma fonte de ilimitada ciência, estudo e elaboração estética. Não é o caso de que todos os jovens se hajam transformado em viciados; o que ocorre é que, na orla boêmia, estão tentando ativamente dar às drogas e a seu uso o status de toda uma cultura. Ironicamente, o vício é típico da pior espécie de comercialismo norte-americano. O que começa como brinquedo acaba como *Weltanschauung*. A estratégia máxima da publicidade é: não venda apenas um novo abrigo de latas; venda uma nova maneira de vida.

Eis, então, um exemplo das dimensões da “consciência expandida” nas versões hip da imprensa *underground*. (Neste caso, a edição de outubro de 1967 de *Oracle*, revista da Califórnia. Mas serviriam como exemplos quaisquer edições de outras publicações *underground*). O aspecto visual da revista é oficialmente psicodélico: fusões, contornos suaves, enfeites brilhantes. .. não é um *layout* bom, mas é oficial. A matéria principal é uma entrevista com Timothy Leary, que discute exclusivamente LSD (e o que mais poderia ser?). A substância é frágil e adulterada, mas o tom é professoral e a entrevista é uma coleção de frases feitas.

Segue-se um artigo de um “filósofo-ecologista” local que permitiu ao *Oracle* “ligar um gravador de fita em seu lobo frontal para obter uma visão do paraíso como ele o sente”. Começa assim: “Certa vez, quando cheguei a Yosemite com 250 microgramas de ácido...” Adiante, encontramos outra entrevista, dessa vez com um astro do *rock* (outra “sondagem gravada de seus lobos”), que fala de uma única coisa: “Meu *Barato*”. Segue-se o primeiro artigo de uma nova série sobre “Vida em Êxtase”, descrita como “observações colhidas num estudo sobre criatividade, realizado durante três anos no México, sob os auspícios da Companhia Sandoz, fabricantes do LSD-25” — um estudo que se enquadraria na mesma categoria de uma pesquisa sobre relações internacionais patrocinada pela CIA. O subtítulo do artigo é “Um Lar de Êxtase — maneiras fáceis de transformar sua casa para refletir as mudanças em sua consciência”.

Todo mundo devia investir num motorzinho elétrico do tipo que faz girar coisas penduradas do teto. Depois você pode pegar uma lata de tamanho grande, fazer-lhe vários furos e colocá-la para girar em torno de uma lâmpada elétrica ... pedacinhos de estrelas brilharão pelo quarto. Além disso ... pode-se também usar uma pequena plataforma giratória como as que se veem em vitrinas de joalherias. ... Coloque sobre ela qualquer objeto visionário. Para uma lista de objetos visionários, procure no clássico de Huxley “As Portas da Percepção”.

A seguir, vem a secção científica: como *não* contrair hepatite — uma doença muito comum entre os usuários de anfetaminas, devido à utilização de agulhas contaminadas. O tom dessa secção é um meio termo entre o boêmio e o avuncular:

... não é preciso que para fazer suas coisas você tenha de lançar um mau Karma sobre seus irmãos. Não prepare comida, bebida, nem os toque, sem primeiro lavar bem as mãos, principalmente se acabou de ir ao sanitário. ... Você pode até mostrar-se intransigente quanto a isto, principalmente se sua casa é do tipo tribal.

(Meu pai, que pertencia à era pré-tribal, costumava formular este sábio princípio assim: “Vá se lavar antes de sentar-se nesta mesa!” Lembro que na época eu devia ter uns cinco anos).

Por fim, vem recomendações de leitura (“livros para expandir sua consciência”), uma página de anúncios de cartazes psicodélicos, e uma contracapa Art Nouveau: um rapaz e uma moça em coito, encimados por um curvilíneo “AMOR”.

Folheando-se outros semanários *underground*, encontra-se a mesma obsessão pelos problemas das drogas. As colunas de cartas estão cheias de novos preparados caseiros, alguns de arrepiar os cabelos. Os editoriais transformam as leis sobre narcóticos e as maneiras de burlar as autoridades fiscalizadoras no alfa e ômega da política. Entretanto, os anúncios traem o fato de que as publicações tornaram-se cada vez mais dependentes de uma economia hip local, cujas mercadorias — roupas, espetáculos luminosos, música de *rock*, cartazes, luzes eletrônicas, jóias, botões de lapela, guizos, colares de contas, óculos para luz negra, cachimbos para tóxicos e amplo sortimento de “equipamento mental” — destinam-se na maioria a ser percebidas através de uma névoa narcótica, ou pelo menos tentam de toda forma glamurizar as drogas, aprofundando a fascinação ou a necessidade.

Dispomos de uma palavra para descrever esse mergulho obsedante numa pequena idéia e em todas suas ramificações mais banais, esses esforços fúteis para transformar a parte marginal de uma cultura em sua essência. A palavra é “decadente”. E esta, lamentavelmente, é a direção que hoje toma uma parcela substancial da cultura jovem.

Se a obsessão psicodélica não passasse de um sintoma de empobrecimento cultural, as coisas já estariam bastante más. Entretanto, é preciso completar o quadro sombrio acrescentando as relações exploradoras, muitas vezes corruptas e, em alguns casos, até assassinas que se formam inevitavelmente em torno de qualquer comércio ilegal. A sobrevivência num meio urbano ainda depende de dinheiro, mesmo que seja apenas para comer. E são os narcóticos, com seu comércio subsidiário, que levam o dinheiro a comunidades como a East Village e Haight-Ashbury. Em lúcidas reportagens sobre o tráfico de tóxicos em Haight-Ashbury que escreveu para o *Post* de Washington (15-29 de outubro de 1967), Nicholas Von Hoffman chegou à triste conclusão de que, ainda que os *hippies* possam considerar-se outra coisa, eles constituem, queiram ou não, “a maior fonte de crimes desde a Lei Seca”. O que Hoffman tem a dizer não é nada agradável. Mesmo que a maioria dos *hippies* consiga manter-se fora dos aspectos mais cínicos e criminosos do tráfico, suas comunidades tornam-se, entretanto, um mercado cada vez mais dominado por interesses comerciais insensíveis, tão preocupados em intensificar a consciência quanto Al Capone em organizar festivais dionisíacos.

A rigor, as autoridades, com sua determinação ingênua de tratar o uso de tóxicos como um problema policial, e os meios de comunicação, com sua incorrigível tendência para a simplificação e o sensacionalismo, têm sua parcela de culpa por conduzir a curiosidade muitas vezes inocente dos jovens para canais viciosos e furtivos. Aos jovens, porém, cabe a responsabilidade maior por se deixarem prender na atmosfera miasmática criada pela sociedade dominante. Deve-se insistir em que, segundo seus próprios termos, eles já têm idade suficiente para evitar que sejam classificados junto com os traficantes de tóxicos, que constituem apenas a caricatura criminal do ethos comercial americano, e que de modo algum se reformarão por ganharem novas populações dóceis às quais explorar.

Não é fácil estabelecer responsabilidades pela fascinação psicodélica dos jovens. O aliciamento para os narcóticos já dura desde os tempos da Renascença de São Francisco e hoje em dia toda uma legião de adeptos veio a cair sob seu fascínio. Entretanto, uma figura — a de Timothy Leary — destaca-se como a de promotor, apologista e sumo sacerdote do culto psicodélico. Realmente, se procurarmos as figuras que mais contribuíram para elevar a experiência psicodélica à condição de cultura total e autônoma, veremos que cabe a Leary a coroa de pontífice da campanha. Em verdade, provavelmente, ele se sentiria insultado se lhe negássemos a distinção.

É extraordinária, e até mesmo um tanto suspeita, a forma como Leary veio a exercer sua influência breve mas importante sobre a cultura jovem da década dos anos sessenta. Pois embora Leary gozasse de notoriedade no campo da pesquisa psicodélica desde o começo da década,⁵ não foi senão depois de sua carreira acadêmica ser interrompida (Leary foi expulso de Harvard em 1963) e depois que se viu duas vezes em apuros com a Justiça por problemas de entorpecentes, que Leary se converteu, quase da noite para o dia, em swami. Isto torna difícil evitar uma ligação mais que casual entre os problemas de Leary com a lei — um dos quais lhe motivou uma sentença absurdamente severa de 30 anos de prisão e uma multa de 30.000 dólares — e suas subseqüentes pretensões a profeta. É possível que tal interpretação da carreira de Leary seja demasiado cínica, mas permanece o fato de que a primeira “celebração psicodélica” de sua Liga para Descoberta Espiritual foi realizada em setembro de 1966, menos de seis meses depois que seu advogado apelara que uma das sentenças fosse anulada como violação de liberdade religiosa.⁶

Entretanto, ainda que o culto psicodélico de Leary tenha surgido como chicanice, não se pode desconsiderá-lo sem mais nem menos. Existe em psiquiatria um estado mental denominado síndrome de Ganser, ou síndrome das respostas aproximadas. Descreve o comportamento de pessoas que parecem estar simulando loucura, mas que a simulam com tal perfeição que por fim assumem permanentemente o papel. Num certo sentido, essas pessoas enlouquecem calculadamente. No caso de Leary, a “loucura” recobriu-se com o manto divino, mas parece envolver o mesmo processo de absorver-se sistematicamente numa identidade excêntrica. Qualquer que seja a explicação para a guinada da carreira de Leary, a mudança foi de enorme importância para o desenvolvimento de nossa cultura jovem. Pois foi Leary que alicerçou o fascínio psicodélico da geração jovem num contexto religioso. A ligação que mentes muito mais dotadas descobriram entre a experiência psicodélica e a religião visionária está sendo vendida a varejo por Leary a massas de adolescentes e universitários.

Não há como saber se o maior aliciador da juventude foi Leary ou o romancista Ken Kesey, criador do “teste de ácido” durante o começo da última década. Ambos podem reivindicar notório êxito na organização de “viagens” públicas. Entretanto, as sessões de Kesey constituíam sobretudo uma diversão: LSD servido numa mistura inebriante de

⁵ Ver, como exemplo do estilo mais acadêmico de Leary, a carta dirigida ao *Bulletin of the Atomic Scientists* de maio de 1962, da qual ele foi co-autor.

⁶ Ver a reportagem sobre a fundação da liga e seus primeiros serviços públicos no *Times* de Nova York, 20 de setembro de 1966, p. 33, e 21 de setembro de 1966, p. 94. Para o “relato bíblico” da história da liga, ver *High Priest* (Nova York: World, 1968), de Leary. Essa obra em quatro volumes destina-se a fornecer “a justificativa segundo o Velho Testamento da nova aliança dos nascidos depois de 1946”. Evidentemente, Leary vê-se a si próprio como o Moisés dessas escrituras, porquanto este primeiro volume trata quase exclusivamente de suas próprias aventuras e martírios. O livro constitui, incidentalmente, exemplo notável da nova religiosidade. Desde a primeira sentença — “No princípio era o Barato” — vemo-nos em meio a um ecletismo religioso quase sufocante.

ensurdecedores conjuntos de *rock*, luzes intermitentes e dança livre. A intenção era, no melhor dos casos, estética e lúdica. Leary, por outro lado, preferia aparecer durante suas reuniões ao ar livre com toda a solenidade do Cristo ressurgido, com alvas vestes de algodão, incenso e os estigmas de suas perseguições pela justiça — embora os efeitos de som e luz continuassem (Também faziam parte do ato os altos preços dos ingressos: quatro dólares). Sem dúvida a fascinação pelos psicodélicos ter-se-ia difundido entre os jovens, embora mais lentamente, sem o proselitismo de Kesey e Leary. Mas por surgir no momento exato e por dispor de acesso a milhares de adolescentes e universitários, Leary foi o principal responsável por persuadir uma multidão de mentes jovens e famintas (muitas das quais não conseguem conter mais de uma idéia de cada vez) de que o LSD tem “alguma coisa” a ver com religião. E é essa idéia simplória — ainda que assimilada imperfeitamente — que torna o uso de drogas psicodélicas mais sério que uma brincadeira de mau gosto.

Quando a juventude dos anos vinte se entregava às bebidas clandestinas, não dispunha de meios para recorrer à metafísica para justificar seus maus hábitos. Para os jovens contemporâneos, entretanto, a droga reveste-se do carisma de uma sabedoria esotérica, e eles a defendem com fervor religioso. O que Leary lhes ensinou foi que usar tóxicos não é uma traquinada juvenil; é o rito sagrado de uma nova era. Eles sabem, embora vagamente, que em algum ponto por trás da experiência proibida jazem ricas e exóticas tradições religiosas, poderes ocultos, salvação — que, naturalmente, a sociedade adulta não consegue compreender e, na verdade, teme. “Eles são como os romanos”, teria dito um jovem entusiasta das drogas. “Eles não compreendem que isto é um movimento religioso. Até que o legalizem [o uso de drogas] e o façam abertamente, nós acharemos nossos sacramentos onde for possível. E assim que um deles for tornado ilegal, arranjaríamos outro”.⁷

Através de uma religiosidade mística, Leary conseguiu convencer grande número de jovens que sua “política neurológica” deve atuar como fator integral, ou mesmo central, da cultura dissidente. “O efeito do LSD é um êxtase espiritual. A viagem do LSD é uma peregrinação religiosa”. A experiência psicodélica é a maneira de “penetrar na música da grande canção de Deus”.

Entretanto, a promessa do nirvana não é tudo. Ultimamente Leary começou a combinar o psicodelismo com uma forma extravagante de darwinismo que integra o toxicômano a uma “nova raça” ainda em processo de evolução. O LSD, afirma Leary, é “o sacramento que te porá em contacto com a antiga sabedoria de dois milhões de anos que vive dentro de ti”; ele liberta a pessoa “para o próximo estágio, que é a sempiternidade evolucionária, a antiga reencarnação que sempre carregamos dentro de nós”.⁸ Assim, a “política de êxtase” torna-se a onda do futuro, preparando-se por meios transversos para realizar a revolução social. Quando Leary é criticado, o que freqüentemente acontece, por pregar uma forma de quietismo apolítico, seus detratores não se apercebem do fato de que sua arenga aos jovens na verdade tem grandes ambições políticas.

Nos últimos anos [diz Leary] venho aconselhando todo mundo a se tornar um santo meditativo. Se você se torna um santo meditativo, você se torna uma força

⁷ *The Berkeley Barb*, 30 de junho de 1967, p. 6.

⁸ As citações são de um programa da BBC-TV, de 1967, intitulado “The Mind Alchemists”. As doutrinas evolucionárias estão também dispersas no recente livro de Leary *The Politics of Ecstasy*. Aparecem também numa entrevista publicada no *Post Magazine* de Nova York, 14 de setembro de 1967, p. 45.

social. ... A chave do movimento psicodélico, a chave para o que está acontecendo hoje com os jovens, é liberdade individual. ... Liberais e esquerdistas, marxistas, são contrários a essa busca de individualidade. ... Estão tentando asfixiar essas energias em semente. Quando agimos no xadrez político ou social é para defender nossa liberdade interna individual. ... Estamos tentando dizer aos jovens que o movimento psicodélico nada tem de novo. ... os hippies, os adeptos do ácido e as novas tribos das flores estão representando um culto clássico. ... O império se torna rico, urbanizado, completamente preso a coisas materiais, e então surgem os novos movimentos clandestinos. ... São todos subversivos. Todos eles pregam uma mensagem de participação no novo e de fuga ao velho.⁹

Devemos acreditar, pois, que consumir LSD e participar de grupos *underground* é o quanto basta para transformar a sociedade e mudar o curso da história. Apesar de todos os indícios em contrário, Leary, em sua arcádia psicodélica em Millbrook, New York, está na vanguarda da grande revolução. “Será um país do LSD dentro de quinze anos”, previu Leary numa entrevista à BBC em 1967. “Daqui a quinze anos nossa Corte Suprema estará fumando maconha. É inevitável, porque os estudantes de nossas melhores universidades estão fazendo isso agora. Estarão menos interessados em guerras, em política de poder. Você sabe, a política hoje é uma doença — um verdadeiro vício”.

Portanto, a “revolução psicodélica” reduz-se a um silogismo simples: mude o modo prevalecente de consciência e você muda o mundo; o uso de tóxicos *ex opere operato* muda o modo prevalecente de consciência; portanto, universalize o uso de tóxicos e você muda o mundo.

Quando uma promessa tão grandiosa alia-se à oportunidade de sexualidade livre e ilimitada (que constitui aspecto básico do culto de Leary), será de admirar que os jovens alienados se convertam de imediato ao novo credo? “O Mundo PODE Passar sem LSD?”, pergunta um artigo em *The East Village Other*. “É aqui que se separam os que experimentaram e os que não experimentaram o LSD — pelo menos no tocante a saber qual é o assunto em discussão. ... Uma pessoa pode ser humana sem LSD? Ou, digamos, sem a experiência PSICODÉLICA? A resposta, até onde entende o autor deste artigo, é um condicional e cauteloso, embora enfático, NÃO. MAS, ...” (O leitor suspira de alívio ante esse “MAS”. Talvez, afinal de contas, haja alguma dispensação especial pela qual se possa atribuir condição humana a Sócrates, Shakespeare, Montaigne, Tolstoi e outras pessoas assim), “MAS a experiência psicodélica não se limita exclusivamente ao LSD. Há pelo menos outras cinco drogas psicodélicas com a mesma eficiência”. (Não tivemos tanta sorte).

Quando as pretensões do movimento psicodélico atingem tais proporções, o cidadão tem certamente toda razão em bater os pés e exprimir enérgico protesto. O problema, porém, é que os tóxicos não são simplesmente uma excrescência que possa ser removida cirurgicamente de nossa cultura jovem através de indignada condenação. Leary e seus seguidores conseguiram atribuir-lhe tal mística que hoje o tóxico parece ser a própria essência daquela política do sistema nervoso em que os jovens acham-se tão empenhados. E isto é extremamente irônico, pois seria possível provar à saciedade que a revolução que Leary pretende estar conduzindo constitui a mais tétrica das ilusões.

⁹ De uma entrevista publicada no *Oracle*, outubro de 1967. Hoje Leary é de opinião que a fase de rejeição da sociedade adulta por parte dos jovens não precisa durar mais de dois anos. Ver seu livro *The Politics of Ecstasy*, p. 355.

Num contexto mais amplo, a busca de aventuras psicodélicas por parte dos jovens começa a parecer sintoma de um fato social muito maior, do qual participam os adultos que eles rejeitam. A verdade é que nossa sociedade acha-se a caminho de uma desalentadora dependência de drogas. A utilização de agentes químicos para controlar as várias funções do organismo constitui hoje em dia aspecto normal daquilo que consideramos como “saúde”. Durante 1967 os americanos consumiram cerca de 360.000 kg de barbitúricos — e mais ou menos dez bilhões de comprimidos de anfetaminas para contrabalançar os barbitúricos. Somos também levados à conclusão de que uma em cada quatro pessoas de nossa população usa tranquilizantes regularmente.¹⁰ Num recente congresso da Associação Psiquiátrica Mundial, realizado em Londres em novembro de 1967, revelou-se que na Grã-Bretanha (com uma população de aproximadamente cinquenta milhões de habitantes) foram prescritas, num triênio recente, um “total espantoso” de mais de quarenta e três milhões de receitas de drogas psicotrópicas. E esse total *não* incluía os tranquilizantes, anti-depressivos e sedativos usados em hospitais gerais e mentais ou na clínica privada, mas apenas os administrados pelo Serviço Nacional de Saúde.¹¹

Falando sobre o tema no congresso, o Dr. William Sargent concluiu que as drogas estavam-se tornando rapidamente a técnica normal para tratar ansiedade e distúrbio emofonal, substituindo em grande parte a psicoterapia, a psicanálise ou, desnecessário dizer, qualquer tentativa de alterar os fatores ambientais causadores do sofrimento. O maior grupo dessa população cada vez mais dependente das drogas era formado não por adolescentes rebeldes, mas por mulheres idosas que necessitavam de auxílio para dormir e acalmar os nervos.

Assim, ajustes e funções que anteriormente eram deixados a cargo do organismo — sono, vigília, relaxamento, potência sexual, digestão, movimentos intestinais — estão sendo atribuídos a um crescente arsenal de *com* postos químicos. Evidentemente, os antiquados processos orgânicos não estão conseguindo atender às exigências da civilização contemporânea. Isto representa por si só uma condenação contundente dessa civilização, porquanto evidentemente não é para o ser humano que estamos projetando nosso meio-ambiente. Mas o meio mais conveniente de enfrentar esse insuportável estado de coisas sem subverter os valores tecnocráticos é, obviamente, remendar o organismo com um acúmulo de ataduras farmacológicas. Quantos de nós existem hoje que, por falta de tempo ou de tranquilidade, precisam recorrer a uma pílula ou uma injeção para que se produzam as mais ordinárias funções naturais?

Dentro desse contexto, a dimensão do movimento psicodélico adquire um sentido um tanto diferente. Se nossa sociedade já se acha empenhada em solucionar seus problemas psíquicos e orgânicos por meio de agentes químicos, por quanto tempo será possível rejeitar os chamados “expansores da consciência”? Por que *não* uma pílula ou uma agulhada que proporcione temporária liberação emocional ou mudança de percepção? A atitude do público quanto à questão já trai uma estranha mistura de complacência e resistência. A anfetamina já é bastante familiar ao público geral como a Benzedrina que o estudante em época de provas e o executivo atarefado usa sem escrúpulos para despertar uma consciência sonolenta. O LSD não encontrou nenhuma resistência séria em nenhum setor com relação a sua utilização profissional por terapeutas e pesquisadores. Se o público ainda nega seu

¹⁰ *Herald-Tribune* de Nova York (Edição Internacional), 28 de maio de 1968.

¹¹ *The Guardian*, Londres, 14 de novembro de 1967.

beneplácito para o uso irrestrito dessas drogas, sua ambivalência deve, em grau considerável, estar fundada numa preocupação honesta pelo risco envolvido na utilização dos agentes sem algum grau de disciplina científica. As drogas são inegavelmente potentes e a preocupação é legítima. Até mesmo a imprensa *underground* já começou a fazer circular a informação de que as anfetaminas matam. Quanto à maconha, a objeção contra seu uso tornou-se, como já admitiram muitos grupos e indivíduos ilibados, cada vez mais incoerente numa sociedade que permite o livre uso do álcool.¹²

A gama das drogas cuja dependência nossa sociedade está disposta a aceitar interrompeu-se ao chegar às psicodélicas. Em minha opinião isto aconteceu porque, além da preocupação pelo risco que elas impõem à saúde, tais substâncias associaram-se na mente pública à agressiva boêmia dos jovens. Ironicamente, talvez não tenham sido os jovens que sofreram condenação pública por sua associação com as drogas; possivelmente, foram as drogas que sofreram devido à sua associação com jovens inconvenientes. Relutantes em culpar a si próprios pela alienação de seus filhos, os pais e mães têm preferido culpar as drogas, que se tornaram conveniente bode expiatório para o mau comportamento dos jovens. E quanto maior o número de bandeiras que os jovens agitam em prol das drogas, mais a sociedade adulta aumenta sua hostilidade àquilo que constitui essencialmente um epifenômeno da rebelião jovem. Em última análise, é falsa a linha psicodélica que os jovens rebeldes decidiram adotar: não há nada a ganhar ou perder na escaramuça. Não foi o uísque clandestino que criou o boêmia da “geração perdida” e não foram os tóxicos que geraram a geração *beat e hip*.

O observador começa a nutrir suspeitas quanto ao caráter supostamente revolucionário da cruzada psicodélica quando percebe que publicações “quadradas” e conservadoras como *Life* e *Time*, cujo comando não seria obedecido pelos jovens rebeldes em nenhuma outra direção, já em 1957 davam às drogas uma certa atenção bastante positiva. Na edição de 13 de maio daquele ano, *Life* publicou uma matéria atrativa intitulada “À Procura do Cogumelo Mágico”. Os autores eram R. Gordon Wasson, um vice-presidente da J. P. Morgan, e sua mulher. A reportagem relatava as aventuras visionárias que tinham vivido dois anos antes, juntamente com um fotógrafo de Nova York, entre cultistas do psilocibo no interior do México. Repleto de ilustrações e descrições detalhadas dos cogumelos, o artigo fazia todas as ligações familiares com religiões ocultistas e orientais, e, enveredando em direção aos versos visionários de William Blake, terminava assegurando aos leitores “que os cogumelos tornam essas visões possíveis a um número muito maior de pessoas”. Desde então as drogas psicodélicas vêm recebendo tratamento simpático em *Time* e *Life*, *exceto* (sintomaticamente) quando associadas a boêmios insubordinados.

Sejam quais forem suas falhas, a imprensa de Luce possui instintos bastante seguros em relação ao que a sociedade tecnocrática pode e não pode assimilar. Desconfio que ela percebeu argutamente a comodidade, se se pode usar essa expressão, que teria uma pílula psicotrópica para uso particular em manter um certo grau de estabilidade emocional no status quo. Os jovens que vão buscar em “As Portas da Percepção” justificativas para o uso de drogas esquecem-se de que em “Admirável Mundo Novo” Huxley imaginou que o insuportável seria tornado suportável através de uma substância química visionária

¹² Ver, por exemplo, as observações do Dr. James Goddard, da Food and Drug Administration, publicadas no *Times* de Nova York, 19 outubro de 1967, pp. 1, 51.

chamada “soma” — cuja finalidade era produzir “homens sãos, homens obedientes, estáveis em seu contentamento”.

Há pouco tempo, quando jovens ingleses, ajudados por alguns psiquiatras radicais, fundaram um grupo com o intuito de investigar as drogas psicotrópicas e “métodos em geral para alterar a consciência” e liberalizar as leis referentes a entorpecentes na Grã-Bretanha, batizaram a organização com a sigla SOMA — *Society of Mental Awareness*. Suspeito que estão-se apressando demais, pois, a julgar pelas aparências, é difícil imaginar que as drogas não possam ser assimiladas às exigências da tecnocracia. Tal incorporação constituiria excelente exemplo da “dessublimação repressiva” de Marcuse. A História demonstra sem dúvida que o papel dos narcóticos consiste precisamente em abrandar e estabilizar. Ao confessar na década de 1820 seu próprio vício sensacional (ao mesmo tempo em que insinuava perversamente a preeminência do uso de ópio entre os aristocratas e artistas ingleses da época), De Quincey estava persuadido de que o hábito florescia entre os mais sofridos operários têxteis. Embora nunca tenha sido realizada uma pesquisa em profundidade do papel dos entorpecentes em amortecer a intranquilidade social do começo da Revolução Industrial inglesa, todos quantos estudam o período sabem que comumente as mães que trabalhavam habituavam seus filhos aos narcóticos desde o berço, ministrando aos bebês fortes doses de láudano (“bênção de mãe”, como era chamado).¹³

Mais tarde, por volta do fim do século, durante a fase mais premente de sua industrialização, os E.U.A. passaram por uma crise de toxicomania que provavelmente nunca foi igualada, pelo menos em escala nacional. O principal agente era então a morfina, que até a aprovação da Lei Harrison de Narcóticos em 1914 podia ser obtida na maioria dos anestésicos que os médicos prescreviam liberalmente. Mesmo que nos voltemos para os toxicômanos mais boêmios de meados do século XIX — como os que se congregavam em torno do *Club des Hachischins* de Théophile Gautier — não nos veremos absolutamente na companhia de revolucionários sociais. Todas as visões familiares estão presentes em seus relatos — “os lírios de ouro”, “as miríades de borboletas”, “os fogos de artifício” — mas, como esclareceu Baudelaire, o “paraíso artificial” era, enfim, uma evasão “das trevas irremediáveis da existência de todo dia”.¹⁴ A linguagem é mais nobre, mas o sentimento é o mesmo que sem dúvida se extrairia de qualquer um dos miseráveis estivadores de Hong-Kong que se consomem a “caçar o dragão”. E a cidade mais drogada do mundo não é São Francisco, e sim Hong-Kong.

No fim da década dos cinquenta, uma escritora inglesa submeteu-se a uma série de experiências com LSD, mais tarde narradas num livro publicado sob o pseudônimo de “Jane Dunlap”.¹⁵ O estilo sentimental e açucarado de Miss Dunlap faz pensar que ela seja o tipo de escritora cujas criações normalmente abrilhantam as páginas de *Ladies' Home Journal*. Infelizmente, porém, as experiências de Miss Dunlap com o LSD me parecem muito mais típicas de um viciado comum que as de um Aldous Huxley ou um Allen Ginsberg. Sendo

¹³ O láudano e a morfina faziam também suas vítimas entre um nível social mais elevado na Inglaterra; entre os tomadores habituais estavam Coleridge, Dickens, Carlyle, Rossetti, Elizabeth Barrett Browning e o poeta laureado Tennyson. É extraordinário que a sociedade vitoriana aceitasse sem muita dificuldade um vício sério por parte de tais sumidades, enquanto a Inglaterra contemporânea ameaça seus John Lennons e Mick Jagers com castigos severos por brincarem com a maconha, relativamente mais inócua. Por que? Não será porque esses jovens artistas representam o ethos de rebeldia profundamente antipático à sociedade adulta e que torna o vício outrora privado um ultraje público?

¹⁴ Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind*, pp. 61-77.

¹⁵ Jane Dunlap, *Exploring Inner-Space: Personal Experiences under LSD-25* Londres: Gollancz, 1961).

assim, é de se crer que sejam remotas as possibilidades de que a sociedade psicodélica pela qual lutam Timothy Leary e seus discípulos se transforme numa renascença cultural.

Miss Dunlap tomou conhecimento do LSD através da reportagem de Wasson em *Life* — uma revista cujos “excelentes artigos” ela sempre admirou e que colecionou desde o primeiro número. Imediatamente apresentou-se como voluntária para sessões psicodélicas na universidade local e passou a ditar relatos de suas revelações, que mais parecem uma colagem autística de Júlio Verne, Flash Gordon e Nick Kenny. Já nas experiências de Miss Dunlap tem-se a impressão desconcertante de que ela encontra o que acha que *devia* procurar e que a coisa esteja degenerando para o mau gosto. “Eu via as ervinhas se curvarem em oração, as flores dançarem à brisa, e as árvores erguerem os braços a Deus”. E assim por diante... enquanto o fundo musical é, inevitavelmente, a “Ave-Maria”. Quando se chega a Jane Dunlap, a abertura psicodélica já está perto de se transformar em trem da alegria. A aventura visionária que supostamente deveria projetar a humanidade comum às alturas de Blake e Wordsworth foi reduzida à escala cultural de reproduções industriais em gesso do David de Michelangelo. E o que poderiam as forças dominantes objetar a uma substância química que leva as Jane Dunlaps do mundo à confortadora conclusão de que, “para quem aceitar a divina atração gravitacional invertida e manter um senso de tempo geológico, o futuro se afigura resplendente”?

Por que a sociedade tecnocrática não incorporaria a seu arsenal de controles sociais métodos de relaxamento emocional tão sofisticados como as drogas psicodélicas? Uma orgia periódica, uma farra de fim-de-semana... Em que isto ameaça o Sistema desde que não se venham a associar a formas violentas de insatisfação? Os pensadores da RAND já examinaram a idéia de introduzir tranqüilizantes e sedativos na mais repressiva das situações — a vida num abrigo de bombardeio nuclear — como meio de estancar a pressão do desespero.¹⁶ Por que não usar também as drogas psicodélicas?

Além disso, deve-se ter em mente que grande quantidade de narcóticos já vem sendo usada, embora com muito mais discrição que pelos jovens boêmios, por cidadãos respeitabilíssimos. Esvaziado de sua rebeldia social, essa toxicomania está-se tornando parte integral da sociedade afluyente — como a troca de parceiros de cama nos subúrbios ou a garçonne que serve coquetéis de seios nus. Sei que dentro de meu próprio círculo de relações aumenta constantemente o número daqueles que se entregam a “viagens” particulares — só de brincadeira. Mas isto nada tem que ver com atitudes sociais ou culturais radicais. Trata-se simplesmente de outra válvula de segurança. Serve apenas para facilitar a rotina com um pouco menos de ansiedade.

E se os defensores das drogas conseguissem que elas fossem legalizadas? Sem dúvida o comércio de maconha seria controlado imediatamente pelas grandes companhias de cigarros — o que sem dúvida seria melhor que deixá-lo nas mãos da Máfia. (Não seria surpreendente que se descobrisse que todos os botões de lapela onde se lê “Legalizem a Maconha” estejam sendo produzidos pela American Tobacco; o negócio envolveria cerca de um bilhão de dólares). E é claro que as principais companhias farmacêuticas também não perderiam tempo em distribuir LSD a todas as farmácias. E daí? Ter-se-ia realizado a revolução? Teríamos, de repente, uma sociedade de amor, mansidão, inocência e liberdade? Em caso positivo, que teríamos a dizer sobre a integridade de nosso organismo? Não

¹⁶ Herman Kahn, “Some Specific Suggestions for Achieving Early Non-Military Defense Capabilities”, Nota de Pesquisa da RAND Corporations, RM-2206-RC, 1959, p. 48.

seríamos obrigados a admitir que os técnicos behavioristas é que estavam com toda a razão? Que somos, com efeito, um feixe de circuitos eletroquímicos como eles afirmam — e não pessoas cujo caminho natural para o esclarecimento está na inteligência e no difícil aprendizado?

“Coisas Melhores para uma Vida Melhor pela Química”, é o que diz um botão muito comum, usado pelos hippies, citando E. I. Du Pont. Mas o slogan não tem intenção satírica. Os que o usam querem dizer exatamente isto, tal como a Du Pont. O americano sempre foi motivo de troça devido à sua crença ingênua de que existe uma solução tecnológica para todo problema, humano. Coube à grande cruzada psicodélica levar o absurdo à sua consequência máxima, proclamando que a salvação pessoal e a revolução social podem ser acondicionadas numa cápsula.

CAPÍTULO VI

Exploração da Utopia:

A Sociologia Visionária de Paul Goodman

UM HOMEM DE MEIA-IDADE — ESCRITOR E CRÍTICO SOCIAL — assiste a vários rapazes jogarem bola numa rua movimentada. Fita em particular um jovem de dezessete anos, que organizou o jogo e que é seu parceiro homossexual. O jovem é um ex-universitário que abandonou os estudos, um talentoso desajustado social numa sociedade incapaz de absorver sua honestidade irreprochável, posto que desastrada. Mas ele sabe organizar um jogo de bola e entrega-se graciosamente à alegria espontânea da pequena comunidade de jogadores que se cristalizou em torno dele. É devido sobretudo a essa qualidade que o homem o ama. O jogo ganha ímpeto — corpos jovens entregues ao folguedo. Nesse ponto, porém, o dono da loja diante da qual desenrola-se a brincadeira chama um polícia! para dispersar o grupo. Nem o homem, por omissão, nem o rapaz, por impotência, enfrentam a autoridade policial. Os jovens fogem. O rapaz acusa o homem de não haver intercedido junto ao guarda, de ter “traído a sociedade natural”. Receoso de que o jovem se torne irascível, o homem habilmente resolve o conflito, em meio a lágrimas, ressentimento e humor sardônico. No entanto, ele próprio sente uma vergonha e uma impotência que precisam ser extravasadas. Naquela noite deve proferir um comentário social numa estação radiofônica de Nova York. Escolhe como tema o problema do tráfego metropolitano, e faz um apelo arrebatado para a proscrição de automóveis particulares no centro da cidade, para a devolução das ruas às atividades naturais de recreio e lazer, propondo ainda para isso uma solução prática.

A cena é da novela *Making Do*, de Paul Goodman, publicada em 1967. O capítulo intitula-se “A Proscrição dos Automóveis em Nova York” e constitui um tratamento sério da questão. Cercada por personagens fictícios, a figura central, o crítico social de meia-idade, é inteiramente autobiográfica. A cena, como todo o livro, constitui uma mistura peculiar do real e do imaginativo que, no curto espaço de um pequeno incidente, revela perfeitamente grande parte do pensamento de Paul Goodman. Focalizando uma espontânea e jubilosa atividade humana, a questão urbanística adquire forma a partir dos problemas de crianças. A ampla análise social fundamenta-se nas frustradas necessidades animais de corpos jovens. O interesse filantrópico pela sociedade nasce do amor físico de um homem por um rapaz. Ao brigarem, o homem e o rapaz exibem uma relação como aquela entre o terapeuta Gestalt e o paciente, canalizando a raiva e a frustração para uma alteração rude e imediata destinada a produzir lágrimas e depois humor. O *modus operandi* político do homem é um objetivo discurso intelectual através de uma emissora anarquista. Sua proposta prática visa à recuperação da cidade, de uma cidade em particular — Nova York — a fim de que ela possa tornar-se novamente uma comunidade humana. E por trás da cena contemporânea avulta o paradigma socrático: o cidadão sábio que vagueia pela ágora como mentor de um moço a quem ama de corpo e alma, e em quem repousa o futuro da polis.

O incidente termina com o credo agridoce: “Isto fiz com toda minha vontade c, ao que parece, infatigavelmente (mas um dia o cansaço me abaterá): inventei um mundo prático diferente que não fazia nenhum sentido e que me arrancou o coração. Ao invés de

desistir, reagi, nos momentos de desespero, pensando em outra coisa, e me comportando como se essa paisagem mais agradável um dia pudesse tornar-se real”.

* * * *

Como e por onde começar a compreender uma figura tão complexa como Paul Goodman? Sua obra compreende poesia e ficção, crítica literária e social, urbanismo, psicoterapia, teoria política, educação e economia. Em todas essas áreas Goodman é uma figura merecedora de atenção, ao menos porque, qualquer que seja o tema, seu estilo força o leitor a encará-lo com seriedade. Sua obra é permeada por uma espécie de astúcia agressiva, que nunca deixa de ferir algum ponto vulnerável de nosso bom-senso convencional. Seu tom característico de argumentação consiste numa negação radical e irônica de tudo quanto se supõe ser verdadeiro, acompanhada de uma disposição ainda mais irritante de iniciar a reeducação do leitor ali mesmo, a partir do zero. Entretanto, Goodman sabe tornar frutífera essa atitude antipática — tal como Sócrates sabia utilizar o escândalo intelectual para obrigar o interlocutor a deixar sua empáfia e recomeçar dos princípios fundamentais.

Os jovens, de quem Goodman se tornou o paladino desesperançoso, posto que de bom grado, conhecem-no sobretudo por seus ensaios e conferências de crítica social. Mas se recomeçamos com Goodman como romancista foi porque ele se considera fundamentalmente romancista (e poeta). A obra ficcional gerou a filosofia social e determinou-lhe o estilo característico. Em verdade, se há uma obra de Goodman que parece ter sobrevivência garantida é a gigantesca novela social-filosófica *The Empire City*, que, tal como *Making Do*, tem como tema a frustrada aspiração da juventude em busca de educação. Os vários episódios de *The Empire City* cobrem cerca de dezessete anos da carreira de Goodman (de 1941 a 1958). Compêndio derramado em que se mesclam novela e planfeto, tratado e reportagem, o livro constitui um comentário sobre a rápida ascensão da nação americana à condição de Império, vista do ângulo de um minúsculo círculo comunitário que sobrevive através de expedientes e graças à previdência social na megalópole novaiorquina. Que melhor maneira poderia haver de delinear e dramatizar as implicações, para os seres humanos reais, de nossa incipiente *Weltpolitik* que mergulhar no flagelo desse sensível material humano?

A situação não só permite a Goodman desenvolver uma sociologia existencial da sociedade americana, como, partindo da perspectiva imaginária de seu grupo de anarquistas naturais, já em meados da década de 1940 Goodman foi capaz de discernir o regime de sutil manipulação tecnológica que caracterizaria o período de após-guerra. Eis, por exemplo, a incisiva previsão que aparece num trecho de *The Empire City*, publicado em 1947; quem fala é o fantasma do supercapitalista, Elifaz, o último dos *self-made men*.

Sociolatria é o período em que a grande sociedade que eu leguei a si própria organizar-se-á para o bem comum e coordenará, inalteradas, suas magníficas capacidades produtivas para elevar constantemente o Padrão de Vida. Comprareis muitas coisas dispendiosas de que absolutamente não necessitais. ...

Em seguida, a grande sociedade dedicar-se-á a garantir o bem-estar psicológico da maioria de seus membros. A isto se chama “a educação para a democracia em condições de industrialização de massa”. Isto é a Sociolatria.

É o ajustamento do indivíduo a um papel social sem que se libere quaisquer novas forças da natureza. ... Por favor, não falo de uma grosseira arregimentação, mas de uma conformidade, com tolerância universal e distinção inteligente como a que existe entre os universitários de Yale. Cada homem merecerá atenção individual, pois há um homem talhado, com alterações, para cada função. ... ¹

E a cada momento, no curso da profecia, retorna um estribilho: “E milhões cairão pelas ruas da Asfixia”. Dito e feito: mal o vidente acaba de predizer o fado da sociedade quando a heroína de Goodman, a valente Laura, desfalece e morre por puro desespero face à opressiva perspectiva. Não só os romancistas fabricam melhores barômetros políticos que nossos cientistas sociais, como também calculam os custos humanos com maior precisão.

É principalmente desse lastro literário que Goodman extrai a visão que aplica à sua crítica, a inesgotável capacidade de imaginar novas possibilidades sociais. Onde a sociologia convencional se acomoda, numa atitude de prematura senilidade, à análise de estruturas e à reformulação de funções, Goodman restitui à inovação social uma posição de preeminência. Não é de admirar que assim proceda uma pessoa que pensa como romancista e poeta. O artista que se propõe a realizar uma análise dos males sociais está fadado a desempenhar o papel de formulador de utopias: um analista que não pode, como o sociólogo acadêmico, permitir que a execrável tirania do fato estabelecido monopolize a discussão das potencialidades humanas.

Se *Communitas* de Goodman (sua primeira tese social importante, escrita em colaboração com seu irmão Percival, arquiteto) representa o melhor estudo de planejamento urbano produzido nos Estados Unidos depois da guerra, não é apenas porque insiste em tratar os problemas da cidade como parte integral da economia nacional, mas porque toda a obra é permeada, do princípio ao fim, por um espírito de arte. Nela se encontra finura, sátira, imagens vividas. Só um romancista poderia ter pintado a iminente idiotia de nossa afluência pós-bélica que Goodman mostra em “City of Efficient Consumption”: um colossal magazine cujos fregueses se entregam ao fim de cada ano a uma Noite de Valpurgis de tumultuada destruição que põe fim aos estoques e alimenta a economia. A cidade brota das páginas de *Communitas* não como um amálgama despersonalizado de tecnicismos — valores imobiliários, controle de trânsito e logradouros, legalismos municipais, etc. — mas como a arena do drama humano: “uma coreografia da sociedade em movimento e em repouso”. A cidade torna-se assim um pano de fundo contra o qual avultam, em primeiro plano, as pessoas em sua busca errante e inventiva de realização orgânica e espiritual. E é assim que os romancistas a vêem — sob o prisma da vida. Foi assim que Balzac viu Paris, que Joyce viu Dublin, que Dickens viu Londres. Imediatamente percebemos que, em comparação com a comunidade humana imaginada por Goodman, aquilo a que se denomina “planejamento urbano” em nossa sociedade constitui uma espécie de canhestra atividade mecânica. Na ausência da visão utópica que Goodman lança sobre o tema não temos “cidade” nem “planejamento”, mas apenas remendos burocráticos aplicados ao status quo em desintegração.

É inevitável que, na letargia dos Estados Unidos, o teórico utópico encontre só ouvidos receptivos entre os jovens rebeldes. Pois são os jovens, com sua desesperada necessidade de crescer sadiamente em meio a um ambiente malsão, que buscam com avidez

¹ Paul Goodman, *The Empire City* (Nova York: Macmillan, 1964), p. 277.

alternativas claras. Em verdade, a profundidade e a complexidade do pensamento de Goodman pede uma audiência de maior maturidade. Mas onde estará ela? Em outubro de 1967, Goodman foi convidado, por descuido, a proferir uma palestra na Associação Industrial de Segurança Nacional, a estrutura do poder adulto do Estado belicista, reduto oficial do consenso norte-americano de classe média no interesse da guerra fria, da corrida armamentista e da proliferação desenfreada de pujança técnica. Como cidadãos responsáveis que detêm o poder e a riqueza da nação, os participantes da conferência *deviam* ter visto as palavras de Goodman como tema sério de discussão, mesmo que sua proposta fosse no sentido de que a associação devesse dissolver-se o mais depressa possível. É claro que era isso que *deviam* ter feito. Mas é claro que não fizeram, como Goodman bem sabia que não fariam. Por isso, não falou para eles ou por eles. E quando chegou à conclusão — “... nós acreditamos... que a própria maneira de viver [deles] é desnecessária, desagradável e antiamericana ... não podemos tolerar as atuais operações dos senhores; elas deveriam ser interrompidas de uma vez por todas” —, Goodman foi inevitavelmente aparteado por brados de “nós, quem?” Ao que ele respondeu: “*Nós* somos eu e aquelas pessoas lá fora”. E quem eram as “pessoas lá fora” em nome de quem falava o principal teórico social do país? Um contingente de universitários que Goodman convidara para fazer piquete diante do auditório durante a palestra.²

Por mais que Goodman deplora o fato, sua força como profeta emana de seus “loucos aliados jovens”. Sempre que ele fala pode-se ter certeza que ali por perto um grupo de jovens já inscreve suas palavras num estandarte.

Entretanto, não é apenas o utopianismo de Goodman que o transformou no mais destacado tribuno da contracultura jovem. Falando de Yeats, Auden disse que “A louca Irlanda levou-o à poesia pelo desgosto”. Da mesma forma, a louca América levou o poeta Goodman, pelo desgosto, não apenas à análise política como também ao ativismo político. A crítica de Goodman, como a de C. Wright Mills, está impregnada do imperativo de se “fazer alguma coisa” quanto ao problema em questão. Sua utopia funciona como a hipótese de um verdadeiro pragmatismo, o começo de um projeto real. Esse esforço premente para consorciar idéia e ação não só lhe granjeou a simpatia dos jovens radicais, como tem constituído uma importantíssima disciplina para sua leviandade. Essa impaciência juvenil com a conversa e a reflexão — o desejo de levar avante os piquetes, as manifestações e os protestos passivos — representa obviamente uma reação contra o academicismo de muitos críticos sociais que, a despeito de sua própria zanga, têm-se contentado com uma boa análise e algumas invectivas verbais.

Goodman, em contraste, tem constituído exemplo de intelectual que alia a reflexão precisa, até mesmo doura, com a ação radical. Demonstrou ser possível manter airoso o delicado equilíbrio. Num ensaio escrito no começo da década de 1960, “The Ineffectuality of Some Intelligent People”, Goodman criou a expressão “silogismo prático” para ilustrar a paralisia intelectual de nossa época. “Preciso de um X”, diz o crítico acadêmico. E sua análise leva-o à conclusão de que “Eis aqui um X”. Então, exorta Goodman, *pegue-o e use-o*.³ O que precisamos é uma “greve geral pela paz”? Durante uma greve dessa natureza em 1961, Goodman colocou-se na rua, defronte do escritório da Random House, fazendo piquete contra seu próprio editor. O que precisamos é uma nova forma de universidade?

² Paul Goodman, “A Message to the Military-Industrial Complex”, *Peace News* (Londres), 15 de dezembro de 1967.

³ O ensaio foi publicado em Paul Goodman, *Drawing the Line* (Nova York: Random House, 1962), pp. 97-111.

Muito bem. Goodman termina sua crítica da educação superior em *The Community of Scholars* exortando a uma deserção em massa das universidades e ao estabelecimento de novas academias dissidentes, uma “alguma coisa” que pode ser feita *já*. A deserção vem ocorrendo desde então, determinando o surgimento de muitas universidades livres por todo o país, e Goodman lecionou durante um ano numa das melhores delas, o “Colégio Experimental” de São Francisco. Mais recentemente, ele tem-se incluído entre aqueles que, como o Dr. Spock, estão dispostos a arriscar suas “fortunas e vidas sagradas” em apoio dos estudantes que resistem à convocação militar. Sua contribuição através dessa atividade é inestimável. Pois para que os valores essenciais do intelecto sejam preservados entre uma juventude rebelde que se inclina fortemente para ação e atitudes não-intelectivas de consciência é preciso que essa tarefa caiba aos intelectuais que demonstraram que a reflexão não é puramente “acadêmica”, e sim elemento concomitante da ação racional.

* * * *

Existe ainda outra razão por que Goodman caiu nas boas graças dos jovens. Como vimos, a contracultura não dá muito ouvido às ideologias da Velha Esquerda, que apelam à metafísica do conflito de classes e que se baseiam fundamentalmente na reorganização institucional. O fascínio dos jovens por religiões exóticas e narcóticos constitui sintoma de sua procura de uma nova base que possa suportar um programa de reforma social radical. Por conseguinte, a psicologia vem-se sobrepondo cada vez mais à sociologia como princípio gerador da revolução. E também sob este aspecto Goodman presta uma contribuição original e importante.

Em 1951, muito antes de vir a evidenciar-se como crítico social, Goodman preparou um longo capítulo teórico para o livro *Gestalt Therapy*.⁴ Tal ensaio será provavelmente a menos lida de suas obras; é decerto uma das mais difíceis; entretanto, talvez seja uma das mais importantes, pois o fundamento do pensamento de Goodman pode ser encontrado tanto em seu trabalho como terapeuta Gestalt como em suas obras de ficção. É a psiquiatria Gestalt que proporciona o arcabouço de qualquer “sistema” que o pensamento de Goodman possa ter.

Seria difícil aqui fazer plena justiça à Gestalt. Tanto do ponto de vista teórico como prático, ela representa uma das mais controvertidas escolas de psicoterapia pós-freudiana — talvez pela simples razão de tentar de todas as formas integrar a tradição psicanalítica com uma sensibilidade que emana essencialmente do misticismo oriental. É possível que misturar óleo e água fosse uma empresa mais fácil. Tentarei simplesmente delinear quatro características principais da Gestalt que ecoam em toda a obra de Goodman e que parecem constituir exatamente a espécie de princípios fundamentais a que aspira a contracultura.

1) Há, em primeiro lugar, a “integralidade” mística que a terapia herda das teorias gestaltianas de percepção. Para os gestaltistas, as percepções não são impressões fragmentárias estampadas pelo mundo “objetivo” na cera passiva dos sentidos, e sim totalidades criadas por uma estranha e bela colaboração entre o objeto e o sujeito da percepção. Estendendo esta concepção à vida em geral, os terapeutas Gestalt imaginam um relacionamento entre todo organismo e seu meio com as mesmas espontaneidade e auto-

⁴ Perls, Hefferline e Goodman, *Gestalt Therapy*.

regulação inexplicáveis do processo de percepção. Da mesma forma que figuras visuais são traçadas cooperativamente pela pessoa que vê e pelo objeto visto, considera-se que haja entre organismo e ambiente um constante diálogo natural, uma série ininterrupta de “ajustes criativos” que fazem o homem sentir-se à vontade em seu corpo, em sua comunidade, em seu habitat natural.

Não ocorre, portanto, que o corpo tenha de ser *acionado*, que os seres humanos tenham de ser *socializados*, ou que a natureza tenha de ser *levada* a manter a vida. Para o gestaltista, a neurose individual e social só se instala quando o manto inconsútil do “campo organismo ambiente” é cindido por um faccionalismo psíquico que segrega, do todo ecológico, uma unidade de consciência defensiva contraposta a uma realidade “externa” considerada estranha, intratável, e finalmente hostil.

O sinal desta perda de fê em processos auto-reguladores é a construção de um ego alienado que se retrai temerosamente do “mundo externo” e que diminui progressivamente até que, por fim, passa ser visualizado como uma espécie de homúnculo sitiado dentro do crânio, manipulando o corpo como se se tratasse de um mecanismo pouco maneável, imaginando febrilmente estratégias de ataque e defesa. Nesse ponto, em lugar de ajuste espontâneo — que Goodman denomina “livre interação das faculdades” — temos uma deliberação compulsiva e um ímpeto agressivo para a arregimentação de tudo quanto originalmente se encontrava fundido no campo unitário: “os outros”, “a natureza”, “o corpo”, “as paixões”, “o irracional”. A saúde, que a rigor é uma questão de deixar a vida correr livremente, um abandono confiante às necessidades e impulsos do corpo, da comunidade e da natureza, transforma-se numa fragmentária organização cerebral através de pílulas, dietas, rigorosa assistência médica, etc. — o que, aparentemente, termina por causar um certo grau de doença iatrogênica maior que qualquer mal que existisse no estado unitário do campo organismo/ambiente. Ao fim, vemo-nos a imaginar como foi possível subsistir a vida antes que houvesse um cérebro civilizado que a protegesse. Entretanto, não encontramos resposta, porquanto a “sabedoria do corpo”, primordial, já nos fugiu inapelavelmente. Perdemos contacto com a auto-regulação de um sistema simbiótico e nos entregamos a uma necessidade compulsiva de controle, sob cuja pressão o organismo congela-se e parece tornar-se indizivelmente estúpido. A principal técnica terapêutica da Gestalt, por conseguinte, é uma hábil forma de atividade física dirigida que visa a localizar e liberar a energia orgânica congelada.

A Gestalt, portanto, vê o segredo da saúde nos processos subintelectivos que, se deixados a si próprios, funcionam a contento. A culminação do funcionamento saudável é o momento de “contacto final”, durante o qual “a deliberação, o sentido do ‘eu’, dissipa-se espontaneamente no interesse, e nesse caso as fronteiras perdem a importância, pois passa a existir não uma fronteira, mas o tocado, o sabido, o usufruído, o feito”.⁵ Alcançamos então uma espontaneidade de pensamento, ação e criação que se aproxima do “espontâneo movimento pélvico que antecede o orgasmo, e do espasmo, ou a deglutição espontânea de alimento que tenha sido bem liquefeito e saboreado”.⁶

Não é difícil perceber como a falsa política do sistema nervoso, segundo a Gestalt, pode ser então projetada no sistema social. Se uma pessoa descrê dos processos naturais do

⁵ *Gestalt Therapy*, p. 447.

⁶ *Ibid.*, p. 417.

corpo e da emoção, logo passa também a descrever da sociabilidade humana. Nesse caso, *tudo* tem que ser *levado* a acontecer adequadamente, sob a supervisão atenta de “especialistas”. O Estado torna-se o cérebro dominante do corpo político, que passa também a ser visto como recalcitrante e estúpido. O autoritarismo resultante de forma alguma dará lugar a um reajustamento das instituições ou a uma reestruturação das classes sociais. Nas mais das vezes, leva apenas a uma substituição do pessoal dirigente. O problema tem origem metafísica, brotando de uma falsa concepção da natureza e do papel que nela tem o homem.

Ora, em minha opinião, essa concepção Gestaltiana é verdadeira, mas é também fundamentalmente misteriosa — vale dizer, é extremamente difícil encontrar palavras que captem a tenuidade das idéias. Para começar, ao se falar do “campo” gestaltiano a linguagem usada deve tornar-se transpessoal. Uma vez que é a configuração ecológica total, e não o ego, que os gestaltistas postulam como básico, não se pode falar de intervenções pessoais que *fazem* isto ou *causam* aquilo. É necessário que imaginemos processos que acontecem por si sós, produzindo os inúmeros padrões e equilíbrios simbióticos a que chamamos “natureza”, e entre os quais aquele padrão de mente, corpo e sociedade a que chamamos consciência humana. Percebemos assim que a teoria Gestalt constitui, fundamentalmente, uma espécie de taoísmo vestido um tanto canhestamente como psiquiatria ocidental. O que é este “campo organismo/ambiente”, afinal, senão o *Caminho* de Lao-tzu? O próprio Goodman mais de uma vez recorre à tradição mística para expor uma idéia Gestalt. Como as pessoas reduzem a dor do sofrimento? “‘Colocando-se fora do caminho’, para citar a fórmula central de Tao. Libertam-se de seus preconceitos quanto à maneira como ela ‘deve’ terminar. E esse ‘vazio fértil’ assim formado é logo inundado pela solução”.⁷ É evidente que grande parte do encanto que os jovens descobrem no pensamento de Goodman deve-se à sutil ligação com o misticismo oriental que desfrutou de tanta popularidade no período de após-guerra.

2) Uma das características mais típicas e alentado ras de Goodman como crítico social é seu hábito renitente de discutir as questões *ad hominem* — atitude esta que decorre em grande parte de sua experiência como terapeuta Gestalt. Salvo para quem se vê na situação de alvo dessa tática, ela constitui uma maneira nova e estimulante de se discutir assuntos públicos. Eis, por exemplo, como Goodman analisa a reveladora predileção de John F. Kennedy por palavras como “disciplina”, “sacrifício” e “desafio”:

Trata-se do ... catolicismo moral do menino que se abstém de masturbar-se e assinala os dias de triunfo no calendário. A masturbação prova que você é fraco e o enfraquece. Nesse contexto, o “desafio” é a espécie de enérgico estímulo possível àquelas pessoas que, tendo renunciado à sua espontaneidade interna, solidarizam-se a alguma exigência externa ... O senso de dever não parece ser ele próprio [Kennedy], mas a submissa e evasiva obediência que ele presta a alguns adultos; uma pessoa que não está convencida de sua coragem moral.⁸

Este é o equivalente intelectual de bater abaixo da cintura, e nada tem de polido. Na verdade, porém, sintetiza Kennedy com mais exatidão que qualquer análise de política ou programa. E, de qualquer forma, é o estilo que se esperaria que um psicoterapeuta aplicasse a uma questão pública.

⁷ *Gestalt Therapy*, pp. 358-359.

⁸ Do ensaio “The Devolution of Democracy”, *Drawing the Line*, p. 68.

A importância desse “método contextual de discussão”, como o chamam os gestaltistas, está no fato de introduzir, como num curto-circuito, uma certa troça intelectual que talvez seja totalmente irrelevante e em personalizar o debate — ainda que talvez penosamente. É um modo de intelectualidade que põe em ação a subestrutura não-intelectiva de pensamento e ação. Assim Goodman explica a técnica:

... uma refutação meramente “científica” através da adução de provas contrárias é inútil, pois [o oponente] não *experimenta* essas provas com seu peso real ... Nesse caso, o único método útil de discussão consiste em introduzir no quadro o contexto total do problema, inclusive as condições em que ele se faz sentir, o ambiente social e as “defesas” pessoais do observador. Ou seja, submeter a opinião e sua motivação a uma análise Gestalt. ... Estamos cientes de que isto constitui um desdobramento da discussão *ad hominem*, apenas que é muito mais ofensivo, pois não só chamamos nosso oponente de patife, apontando-o pois como errado, como também o ajudamos caritativamente a se corrigir!⁹

É este princípio que condiciona, em grande parte dos debates e das obras de Goodman, aquilo que facilmente se poderia tomar por uma espécie grosseira de presunção — e é realmente para isso que a técnica descamba, quando utilizada por mãos inábeis. É fácil perceber até que ponto tal estilo atrairia uma geração que já tivesse passado a descrever da fala e que já se houvesse afinado para “ouvir” o caráter oculto por trás dos grunhidos e muxoxos de um James Dean ou de um Marlon Brando. Tal estilo atingiria também os estudantes da Nova Esquerda, face à justa suspeita com que vêem a pregação ideológica que sempre caracterizou a política radical e à sinceridade com que buscam uma honestidade pessoal.

A consciência especial demonstrada por Goodman em relação ao nível subverbal do discurso — o significado não só do *que* é dito mas de *como* é dito — contribui para aquele estilo despojado e casual que tem sido tão bem aceito entre os estudantes. Enquanto a atitude acadêmica habitual é pomposa, remota, defensivamente disfarçada numa estreita especialização, Goodman surge como um homem inteiro e vulnerável. Como se dissesse, “a verdade é tanto uma questão do que eu *sou* quanto do que eu *sei*. Por isso vou mostrar-lhes o que eu sou” — e assim abrindo a guarda para que seja abordado *ad hominem*. Geralmente essa honestidade confrange os interlocutores professorais e oficiais de Goodman, ao contestar logo de saída as formalidades protetoras e a hipocrisia dos debates públicos.

Por outro lado, essa atitude “psicanalítica” tem como decorrência inevitável a necessidade irresistível de se expor os segredos do *próprio* coração em nome de franqueza. Tal desarmamento psíquico tem provocado, por parte de Goodman, um notável confessionalismo (seu diário *Five Years* constitui um exemplo particularmente comovente) — como também por parte da maioria dos escritores beat e hip. Ser uma figura pública na contracultura significa não ter quase nada de privado na vida. O que, sem dúvida, pode levar a uma cativante inocência. Mas às vezes pode tornar-se muito embaraçoso para uma pessoa sentir-se obrigada a tomar parte na auto-análise de outrem: como desejarão que se reaja? Com louvor? piedade? amor? ou com vergonhosas confissões dos próprios erros? Ou desejam que essa pessoa sirva apenas como uma caixa de ressonância? É claro que essa disposição para confidências sinceras explica a vulnerabilidade da boêmia beat e hip à

⁹ *Gestalt Therapy*, p. 243.

publicidade sensacionalista. Entretanto, é possível que a cidadela mais estratégica de valores tradicionais contra a qual arremete a contracultura seja precisamente o aburguesado orgulho cristão por uma bem desenvolvida consciência de culpa.

3) Uma feição da maior importância na Gestalt é a dignidade que ela confere aos aspectos predatórios da natureza humana. Enquanto a psiquiatria tradicional encara a agressividade com suspeita ou resistência, a Gestalt aceita-a prontamente em suas manifestações naturais e procura dar-lhe liberdade. Na terapia Gestalt, o analista não procura afastar o paciente, através de interpretações verbais, da violência destrutiva que ele sente dentro de si; em lugar disso, faz com que ele a experimente profundamente, mediante uma vivida demonstração, de modo que possa vir a aceitar sua presença necessária. O objetivo consiste não em desativar a latente carga explosiva de agressão, mas em detoná-la. O paciente pode ser induzido a soltar um grito raivoso ou um rosnado animal, ou a desferir chutes e murros. Dessa forma, a agressividade — nascida da frustração, do ressentimento, da cólera justificada ou do ódio — e acumulada num recanto sombrio do organismo tem oportunidade de ser liberada.

Nossa sociedade desaprova tais demonstrações emocionais, afirmando tratar-se de falta de decoro ou explosões infantis. A isto Goodman responde argumentando que estamos errados em acreditar que as crianças que choram ou gritam devido a um desapontamento qualquer “não sabem dirigir sua cólera”. As crianças expulsam de seu sistema a forte emoção e logo se recuperam. Somos nós, os adultos rigidamente autocontrolados, que não dispomos de uma maneira eficiente de lidar com nossos sentimentos violentos. Estoicamente acumulamo-os dentro de nós, circundando-os de úlceras... ou várias outras doenças (inclusive miopia e dor de dente) que a Gestalt interpreta como psicogênicas. Quando nos comportamos de maneira tão educada esquecemo-nos de que os seres humanos trazem consigo, de seu passado pré-histórico, uma longa carreira de predação e submissão a risco durante a qual a velocidade, a força e a astúcia agressiva faziam parte do comportamento normal tanto quanto as emoções mais brandas. Qual teria sido o destino da essência e da paixão dessa herança desde o recente advento da civilizada ética social? Cada vez mais o disciplinado ambiente urbano da tecnocracia restringe esse lado de nossa natureza, levando-nos a adotar uma posição de meros espectadores de competições de habilidade física em estádios ou telas de televisão. Quando os civilizados assistem aos abandonados rituais de algumas sociedades primitivas, tendem a ver o extravasamento não como saudável, mas como selvagememente retrógrado. Entretanto, talvez não vejam com horror a selvageria bem mais perigosa que campeia por nossas estradas, uma das poucas arenas que restam para a competição predatória:

Nas novelas de Goodman, a agressividade humana sempre ocupa francamente o lugar que lhe compete. Mesmo quando permite que o impulso se torne destrutivamente violento, Goodman trata-o com uma receptividade compreensiva. O efeito jamais é sensacionalista, pois Goodman não isola a violência. Dignifica-a fazendo com que ela se relacione convincentemente a uma forte necessidade humana, até mesmo com um elevado idealismo. Em *The Empire City*, Lothair, o pacifista que foge à convocação militar, quase louco de desespero, arquiteta um plano para libertar os animais do zoológico da cidade. Por pacifista que seja, Lothair precisa também sentir violência, mas não consegue satisfazer-se com a violência impessoal da guerra mundial. Por isso, busca uma maneira simbólica de recriar o estado da natureza. Assim, liberta os leões, que devoram o filho pequeno de uma das heroínas da novela. Num outro trecho do livro, as crianças da cidade, evacuadas durante

a guerra para a segurança do interior do país, lançam-se a uma campanha de destruição e incendeiaram as fazendas locais. Goodman apresenta o episódio com indulgência, como a reação inevitável, e em última instância benéfica, das crianças cidadinas à repentina sensação de liberdade dos campos: “Há muita lenha para uma festança quando durante várias gerações gente trabalhadora a acumulou em cercas e casas”.

Mais freqüentemente, Goodman dá à agressividade livre curso em demonstrações de pujança atlética. Em suas novelas, os episódios de violenta atividade lúdica às vezes alcançam uma escala quase épica, como, por exemplo, no passeio de bicicleta do jovem Horácio através de Nova York em *The Empire City*.¹⁰ É um grande momento, cheio de atrevida fúria adolescente, uma estouvada aventura de rua de um hábil ciclista jovem disposto a arriscar a vida e a integridade física. O estilo de Goodman torna-se vibrante nessas passagens, quando de repente, em meio à congestão claustrofóbica da metrópole, irrompe algo das velhas florestas selvagens e os impetuosos talentos da caça voltam a ser exercidos.

4) Por fim, há a imagem da natureza humana oferecida pela Gestalt quando se vê forçada a apresentar um padrão terapêutico.

Todo sistema monístico sofre falta de um princípio satânico — e a terapia Gestalt não constitui exceção nesse particular. Mais cedo ou mais tarde torna-se necessário perguntar de que maneira vem a ser desfeita a saudável e natural unidade do campo organismo/ambiente. Ou seja, como é possível à natureza produzir um estado de coisas “antinatural”. Deve-se creditar a Goodman uma rara coragem — a de apresentar a teoria de sua escola de maneira bastante ambiciosa e honesta para revelar seu dilema final. Entretanto, os termos “natural” e “antinatural”, derivados do sistema Gestalt, constituem as palavras-chave de seu vocabulário crítico — e não se pode deixar de desejar uma explicação mais clara de seu sentido do que a proporcionada por Goodman.

Vejamos, por exemplo, o estilo de pacifismo de Goodman, que oscila delicadamente entre os polos “natural-antinatural”. Goodman aprova a luta corporal “porque é uma coisa natural”. Por outro lado, “a guerra é uma violência antinatural”, porque não “libera associações naturais, nem propicia inventividade social, e sim, ao contrário, reforça o sistema coercitivo e autoritário”. Da mesma forma, no entender de Goodman a não-violência dos “pacifistas doutrinários é antinatural e até mesmo um tanto pernicioso”, porquanto constitui “uma rancorosa moratória para exacerbação da culpa. A cólera pelo menos é comunicativa; e parece falso não permitir que a cólera siga seu curso e se extravase”.¹¹

No entanto, mesmo que essas discriminações contem com a simpatia do leitor, elas não deixam de causar confusão. Como a Gestalt tem como postulado básico uma unidade primordial de auto-regulação espontânea, ela deve necessariamente defender a universalidade da natureza. A natureza deve surgir sempre como o todo que compreende tanto a doença como a saúde, tanto a destruição quanto a criação, tanto a guerra quanto o pugilato. Por conseguinte, qual pode ser o significado dos termos “natural” e “antinatural”?

Quando Goodman finalmente enfrenta esse paradoxo central em *Gestalt Therapy*, sua resposta é surpreendentemente brusca.

¹⁰ Pp. 111-113.

¹¹ “The May Pamphlet”, *Drawing the Line*, pp. 26-27.

... a “natureza humana” é uma potencialidade. Só pode ser conhecida na forma como se materializou no desempenho e na história, e na forma como se apresenta hoje.

Pode-se perguntar seriamente qual critério leva uma pessoa a preferir considerar a “natureza humana” como aquilo que é verdadeiro na espontaneidade das crianças, nas obras dos heróis, na cultura das eras clássicas, na comunidade de pessoas simples, no sentimento dos amorosos, na lúcida consciência e na miraculosa habilidade de algumas pessoas em situações de emergência. A neurose também é uma reação da natureza humana, hoje epidêmica e normal, e talvez tenha um futuro social viável.

Não podemos responder à pergunta.¹²

A evasiva é estranha, pois o “critério” é bastante óbvio. O comportamento das crianças, dos heróis, dos amantes, das “pessoas simples” e de pessoas em crise é belo e eticamente estimulante. Constitui, para Goodman, evidentemente, a substância da verdadeira arte. O critério Gestalt de saúde, como *tudo critério* de saúde, é um critério moral-estético. Como terapeuta Gestalt, Goodman leva-nos de volta ao poeta e novelista, buscando uma idéia de condição humana em torno da qual ele possa tecer as tensões de um drama profundo. Isto nos proporciona um critério claro: a sensibilidade do artista. O que não nos dá é uma etiologia de conflito orgânico.

(No conhecido “May Pamphlet” de Goodman, de 1945, há uma longa análise da violência natural e antinatural, no qual todas as distinções mostram-se bastante claras — e bem justificadas. Entretanto, não apresenta também qualquer etiologia. Ficamos sem saber como a natureza primordial desfaz-se e subverte-se de modo tal que parte de seus resultados podem ser legitimamente denominados “antinaturais”. Os termos parecem por fim ser os sinônimos de Goodman para “belo-feio”, “nobre-vil”. Em face de problema tão complexo talvez devamos aceitar isto e confiar na sabedoria de uma alma sensível. Se se objetar que isto rebaixa os termos a um status não-científico, deve-se responder, creio, que na verdade *eleva-os* a um status moral-estético. Afinal de contas, a ciência não é tudo e, na verdade, não vale grande coisa quando se trata de criar um método meritório de vida).

Na base do pensamento de Goodman, portanto, encontramos uma psicologia mística cuja concepção da natureza humana identifica-se estética e eticamente com a espontaneidade não-intelectiva das crianças e dos primitivos, dos artistas e dos amantes, daqueles que sejam capazes de se absorver altivamente no esplendor do momento. Com efeito, uma das glórias controversas da Gestalt está no fato de haver afirmado a nobreza e a autenticidade da criança e do artista, contra toda a tradição psiquiátrica desde Freud, com sua sombria exigência de conformidade à uma melancólica concepção de maturidade.

Os sentimentos infantis são importantes [diz Goodman, grifando a observação] não como um passado que deva ser desfeito, mas como algumas das mais belas faculdades da vida adulta que devem ser recuperadas: espontaneidade, imaginação, singeleza de consciência e manipulação. ... “Maturidade”, exatamente entre aquelas pessoas que se afirmam interessadas numa “personalidade livre”, é algo concebido em benefício de um ajustamento desnecessariamente rigoroso a uma sociedade cotidiana de valor dúbio, arregimentada para pagar suas dívidas e cumprir seus deveres.¹³

¹² *Gestalt Therapy*, p. 319.

¹³ *Gestalt Therapy*, p. 297.

Assim, muito antes de os beats e hippies começarem a sabotar o “princípio de realidade” da classe média americana, já Goodman, como terapeuta Gestalt, lançava o fundamento teórico da contestação social.

* * * *

A vida que, segundo a teoria Gestalt, Goodman considera saudável é claramente inviável em nossa atual ordem social. A tecnocracia rejeita espontaneidade, auto-regulação e impulsividade animal como se se tratasse de um veneno inoculado no corpo político. Ao invés disto, prefere metas e comportamento que possam ser expressos em grandezas vastas e abstratas: poder nacional (medido em unidades de capacidade nuclear), alta produtividade e eficiente mercadização de massa (em termos de produto nacional bruto), corrida espacial, elaboração de sistemas administrativos, etc. Para o tecnocrata, *mais é sempre melhor*. Sempre que houver mais insumo e mais produto — não importa de que, se de bombas, estudantes, informações, pistas elevadas, pessoal, publicações, mercadorias, serviços — encontramos aí o sinal seguro de progresso. A brutal incompatibilidade desse ethos fanaticamente quantitativo com as necessidades vitais qualitativas da pessoa humana constitui o tema básico das novelas de Goodman. São histórias nas quais as pessoas que buscam ser gente têm de incessantemente “estabelecer um limite” contra a tecnocracia despersonalizada a fim de defender sua ameaçada condição humana.

Vemos que na verdade todos quantos ainda têm vida e energia manifestam continuamente alguma força natural e enfrentam hoje uma coerção antinatural. E então, em alguma questão aparentemente banal, mas que, não obstante, é vital, ele *estabelece o limite!* O próximo passo não é obscuro, nem difícil, apresenta-se imediatamente; na realidade, é apresentado energeticamente pela Sociedade! A sociedade moderna não deixa um homem em paz — é demasiado dominadora — ela força os atos.¹⁴

O obstinado defensor da lei e da ordem, o “realista político”, apontará imediatamente esses sentimentos anarquistas como prova de que Goodman alimenta alguma concepção impossivelmente rósea quanto à natureza humana. Talvez, tomado de profunda melancolia, cite Maquiavel: “Se todos os homens fossem bons... porém, maus como são...”

Contudo, tais comentários revelam incompreensão da análise anarquista, ignorando a complexidade da visão de Goodman, que, como é necessário à visão de um novelista, espraia-se para abarcar o caráter humano de maneira total e sem ilusões. Nas novelas de Goodman, ninguém é prontamente classificado como anjo ou demônio, tolo ou sábio. Ao invés disso, Goodman joga continuamente com as grandezas e as baixezas de seus personagens. Elementos de engenhosidade e nobreza fulgem continuamente nos personagens mais improváveis; inversamente, porém, todos os heróis de Goodman revelam-se por fim pessoas incapazes de dar conta de suas esplêndidas potencialidades, exceto em fulgurantes momentos de amor, recreio ou inopinada ousadia. São essas glórias fugazes que Goodman busca com atenção; e então joga com seus personagens exuberantemente, mas sempre com o pathos de quem sabe que o momento terminará em tolice ou mesmo desastre. No entanto, *que* momento! Talvez sejam tais momentos que dão sentido à vida.

¹⁴ Goodman, *Drawing the Line*, pp. 8-9.

É dessa concepção globalista da natureza humana que Goodman extrai seu comunitarismo. Parte não da suposição de que os homens sejam anjos encarnados, mas da compreensão de que só uma ordem social construída dentro da escala humana permite a liberdade e a variedade das quais emergem as belezas imprevisíveis do homem. Mas, inversamente (e aqui vem a posição anarquista com tanta frequência ignorada), só uma sociedade que possua a elasticidade de comunidades descentralizadas é que pode absorver as inevitáveis falibilidades do homem. Pois nos grandes sistemas dirigidos do centro autoritário os erros dos curadores certamente reverberarão em calamidade total. E *quis custodiet custodes?*

Como já comentou o próprio Goodman, é realmente estranho que idéias descentralistas como estas sejam comumente rejeitadas pelos cautelosos como inimaginavelmente “radicais”. A referência histórica para esse tipo de anarquismo remonta às comprovadas virtudes da aldeia neolítica. “Os ‘conservadores’, por outro lado, desejam ficar com as opressões de 1910 ou talvez com o Príncipe Metternich. Só os anarquistas é que são realmente conservadores, pois desejam conservar o sol e o espaço, a natureza animal, a comunidade primária, a inquisição experimentadora”.¹⁵ Assim, em sua crítica social, Goodman busca sempre o mesmo fim: reduzir seletivamente a escala de nosso monstruoso industrialismo, de modo que ele possa servir ao ethos da aldeia ou da pequena comunidade.

É o comunitarismo de Goodman que constitui, por fim, sua maior e mais notória contribuição para a cultura jovem contemporânea. Para a Nova Esquerda, Goodman tem sido o principal teórico da democracia participante, restituindo à discussão ativa uma tradição de pensamento anarquista que remonta ao Príncipe Kropotkin e a Robert Owen. Portanto, em espírito, senão em referência erudita, é a política anarquista que vem sendo debatida com mais calor entre os jovens interessados na sociedade — muito mais que a tradição marxista de socialismo. Até mesmo os vícios da Nova Esquerda e do Poder Negro, como o atual fascínio pela guerrilha urbana, trazem a marca do anarquismo: a guerra em escala humana, com a possibilidade de astúcia, coragem e decisão pessoais.

Do mesmo modo, a forma assumida pela boêmia beat e hip deve muito à influência de Goodman. As tribos pseudo-indígenas que hoje acampam em nossas cidades, as comunidades psicodélicas do interior da Califórnia ou do Colorado, os Diggers com suas idéias nebulosas sobre lojas com mercadorias gratuitas e fazendas cooperativas... quaisquer que sejam suas deficiências, tudo isto constitui parte daquela utópica tradição anarquista que se tem sempre recusado a dobrar-se à afirmativa de que a vida tem de ser um iníquo e triste acordo com a Velha Corrupção.

... os socialistas “utópicos” [lembra-nos Martin Buber] têm aspirado cada vez mais a uma reestruturação da sociedade; não, como pensa o crítico marxista, numa romântica tentativa de fazer renascer os estágios de desenvolvimento mortos e sepultados, mas em aliança com as contra tendências descentralistas que se podem perceber sob toda evolução econômica e social, e em aliança com algo que está evoluindo lentamente na alma humana: a mais íntima de todas as resistências — a resistência à solidão de massa ou coletiva.¹⁶

¹⁵ *Drawing the Line*, p. 16.

¹⁶ Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1960), p. 14.

A importância dessa propensão comunitária em nossa cultura de juventude — principalmente na orla boêmia — é imensa, ainda que muito mal compreendida. Quantas vezes temos ouvido radicais da velha guarda condenarem os jovens boêmios pela “irresponsabilidade” de sua evasão para amalucadas comunidades próprias? Em lugar disso, aconselham-nos a “crescerem” e “serem responsáveis”, o que geralmente significa: “Dirijam sua energia para a ação política. Ajudem a organizar os cortiços ou os trabalhadores agrícolas; planejem coligações políticas; registrem eleitores no Mississippi; tornem-se Voluntários da Paz; encontrem um projeto; agitem; realizem manifestações; assinem *Dissent, Commentary, New Politics...*” As atividades são bastante nobres, mas constituem, na melhor das hipóteses, compromissos episódicos. Por mais que venham a ser integrados, falta-lhes a continuidade e o globalismo exigidos para um estilo de vida. É de um estilo de vida que os jovens necessitam, uma maturidade que pode incluir atividade política, mas que *também* compreende necessidades mais fundamentais: amor, família, subsistência, companheirismo. A ação e a organização política não podem constituir uma carreira de toda a vida para mais que um punhado de *apparatchiks*, quanto mais um padrão de vida para toda uma geração. Nesse caso, qual deve ser o objetivo dos jovens rebeldes? Que ideal de maturidade o mundo lhes oferece como alternativa, à devassidão da classe média que instintivamente rejeitam?

Uma transigência inteligente, talvez — a que se acomodou a maioria dos velhos radicais. Um cargo de professor, um emprego público, umá colocação num jornal, numa revista, num sindicato... algo em tempo integral que proporcione renda para manter a família e qtte deixe tempo para a atividade política externa. O problema é que muitos jovens acham-se demasiado alienados até mesmo para a transigência inteligente, com suas inevitáveis disciplinas, seus recibos de salários com impostos deduzidos, sua pitada de incenso às conformidades burguesas. A alienação chegou a tanto. A contracultura que começou com o *Howl* de Ginsberg não pode por fim pentear os cabelos, ajustar o despertador, obter um carteira de previdência social e guardar sua rebeldia para depois do expediente. Como ceder este mínimo a Moloch?

No entanto... quem tem vinte e cinco anos e esgotou as possibilidades de protelação de bolsas e de manutenção paterna deseja de todas as formas “crescer” e “ser responsável”. O que significa, naturalmente, que é preciso atuar nos assuntos políticos que chamam atenção. Mas é preciso ganhar a vida — e grupos como os Estudantes por uma Sociedade Democrática não oferecem nenhuma possibilidade a longo prazo, como também o SNCC ou o CORE. E aquela transigência inteligente? De modo algum! Mas tem-se vinte e cinco anos... tem-se quarenta ou cinquenta anos pela frente (se a bomba não cair antes disso), e é preciso dividi-los com um lar e uma família, protegê-los com uma subsistência garantida, ou aquele futuro será um ermo incolor e a consciência da vida que se deseja expandir encolherá e tornar-se-á insípida. Então, *como* crescer? Onde estará aquele receptáculo vivificante capaz de nutrir e proteger a boa cidadania?

A resposta está em formar uma comunidade com aquelas pessoas a quem se ama e respeita, na qual possa haver amizades duradouras, crianças e, através de auxílio mútuo, três refeições por dia obtidas à custa de trabalho honrado e agradável. Ninguém sabe exatamente como fazer isto. Não se dispõe de muitos modelos seguros. Os velhos radicais em nada ajudam: eles falavam de *socializar economias inteiras*, lançar terceiros partidos ou fortalecer os sindicatos, mas nada diziam sobre a formação de comunidades.

Será preciso uma certa improvisação, usando todos os exemplos à mão: o modo de vida das tribos indígenas, precedentes utópicos, os Diggers do séc. XVII, as comunidades francesas de trabalho, os kibbutzim israelenses, os huteritas... Talvez nada disto dê certo. Mas a que mais se pode recorrer? E onde mais se pode hoje procurar os começos de uma honesta revolução senão em tal “estruturamento pré-revolucionário” (como o chama Buber)?¹⁷

Entre todas as tarefas urgentes e imediatas, uma exige solução dentro de uma ou duas décadas: que os jovens que esperam mais da vida que seus pais, e que se mostram mais sensíveis a corrupções, encontrem um modo duradouro de vida que proteja essas expectativas e sensibilidades. Para que a contracultura venha a ter um futuro que defenda aquilo que ela tem de melhor é absolutamente imprescindível que os jovens tenham êxito nessas experiências comunitárias desvairadas e muitas vezes patéticas. E quem, além de Goodman, oferece auxílio substancial nesse sentido?

Um trecho de *Making Do*, em que o homem pensa sobre o rapaz triste a quem ama:

... para ele — e não só para ele — não havia saída em nossa sociedade. Ele fez sua pergunta apropriada e quinze peritos no estrado não lhe souberam dar resposta. Com engenhosidade, porém, ele chegara a uma resposta dolorosamente americana: *Faça Você Mesmo*. Se não há uma comunidade para você, jovem, faça-a você mesmo.

¹⁷ *Paths in Utopia*, pp. 44-45.

CAPÍTULO VII

O Mito da Consciência Objetiva

Se os capítulos precedentes cumpriram sua finalidade, terão demonstrado como alguns dos mais preeminentes mentores da contracultura jovem têm, de forma vária, contestado a validade da cosmovisão científica convencional, e assim solapado os alicerces da tecnocracia. Estes capítulos finais terão como objetivo sumariar e, espero, dar alguma forma orgânica a esta análise ainda embrionária da cultura dominante, na esperança de que as idéias aqui contidas ajudem a aguçar aquilo que considero os elementos mais promissores da rebeldia jovem de nossa época.

Se existe, no novo radicalismo que vimos estudando, uma característica especialmente notável será por certo o hiato entre ele e o radicalismo das gerações anteriores no que tange aos temas de ciência e tecnologia. Para as ideologias coletivistas mais antigas, tão interessadas na expansão industrial quanto os capitalistas que combatiam, não era óbvia a ligação entre controle totalitário e ciência. Quase invariavelmente a ciência era encarada como um indiscutível bem social, porque se associara intimamente no espírito popular (embora raramente de maneira clara) com o progresso tecnológico que prometia segurança e riqueza. Nem mesmo talentosos críticos sociais previram que os processos sociais impessoais e de grande escala suscitados pelo progresso tecnológico — na economia, na política, na educação, em todo setor da vida — geram seus próprios problemas característicos. Quando o grande público se vê enredado numa gigantesca máquina industrial a que admira até a idolatria, embora não possa compreendê-la, respeitará necessariamente os peritos ou aqueles que possuem os peritos; só eles parecem saber como é possível manter a cornucópia transbordando com as coisas boas da vida.

O super dimensionamento centralizado gera o regime dos peritos, quer o grande sistema se baseie em economias privatizadas ou socializadas. Até mesmo dentro da tradição socialista democrática, com sua obstinada ênfase no controle pelos trabalhadores, não é de maneira alguma evidente como as unidades democraticamente governadas de uma economia industrial haverão de produzir automaticamente um sistema geral que não seja dominado por especialistas coordenadores. É ao mesmo tempo irônico e sinistro ouvir os gaullistas na França e os trabalhistas de Harold Wilson na Grã-Bretanha — governos fortemente comprometidos com um gerencialismo elitista — falarem seriamente sobre maior “participação” dos trabalhadores na indústria. Seria erro pensar que a tecnocracia seja incapaz de encontrar meios de apaziguar e integrar as fábricas sem comprometer a continuação de processos sociais em grande escala. Durante a próxima década “participação” poderia tornar-se facilmente a palavra de ordem de nossa política oficial; entretanto, referir-se-ia àquele tipo de colaboração “responsável” que alimenta a tecnocracia. Não nos esqueçamos de que um dos grandes segredos de sucesso dos campos de concentração nazistas consistiu em aliciar a “participação” dos internos.

É por esse motivo que a contracultura, que se fundamenta num sentido de comunidade profundamente personalista, e não em valores técnicos e industriais, representa uma crítica mais radical à tecnocracia que qualquer uma das ideologias tradicionais. Se alguém toma como ponto de partida um sentido da pessoa humana que se aventura a

profundezas psicanalíticas, talvez chegue rapidamente a um ponto de vista que rejeite muitos dos valores do próprio industrialismo, até aqui incontestes. Logo começa a falar de “padrões de vida” que pretendem mais que alta produtividade, eficiência, pleno emprego e a ética trabalho-consumo. A pedra de toque do valor social torna-se a qualidade, e não a quantidade.

A crítica torna-se ainda mais radical quando a contracultura começa a explorar os modos de consciência não-intelectiva, pois então surgem questões que agredem mais frontalmente os pressupostos tecnocráticos. Pois se a tecnocracia depende da deferência pública aos especialistas, ela se mantém de pé ou cai segundo a realidade desses especialistas. Entretanto, o que é um especialista? Quais são os critérios utilizados para se qualificar alguém como especialista?

Se estivermos dispostos a aceitar nesciamente que os especialistas são aqueles cujo papel é legitimizado pelo fato de a tecnocracia necessitar deles para evitar que se desmantele, nesse caso é claro que o status quo tecnocrático gera sua própria justificativa interna: a tecnocracia é legitimizada porque goza da aprovação dos especialistas; os especialistas são legitimizados porque sem eles não poderia haver tecnocracia. É esse tipo de argumento circular que os estudantes rebeldes ouvem quando desafiam a necessidade de supremacia administrativa nas universidades. Escutam indefinidamente a pergunta teórica: quem determinará a distribuição de salas, supervisionará a matrícula, validará os cursos, coordenará os departamentos acadêmicos, policiará as áreas de estacionamento e os dormitórios, disciplinará os estudantes, etc., senão a administração? A multiversidade não descambará para o caos se os administradores forem despedidos? Os estudantes estão aprendendo a resposta: sim, a multiversidade se desintegrará; mas a *educação* prosseguirá. Por quê? Porque os administradores nada têm que ver com a realidade da educação; são especialistas na azáfama ilusória gerada pela própria complexidade administrativa. A multiversidade cria os administradores, que por sua vez expandem-na, de modo que ela passa a exigir mais administradores. A única saída dessa jaula de coelhos está em se aprofundar no significado básico da própria educação.

A mesma lógica radicalizada manifesta-se quando, examinando a tecnocracia, começamos a procurar uma concepção mais elucidativa do que o intimidante truísmo de que os especialistas são aqueles sem os quais a tecnocracia desmoronaria.

Um especialista, dizemos, é uma pessoa a quem recorremos porque possui conhecimentos seguros sobre o assunto que nos interessa. No caso da tecnocracia, os especialistas são aqueles que nos governam porque conhecem (com segurança) tudo quanto diz respeito a nossa sobrevivência e felicidade: necessidades humanas, engenharia social, planejamento econômico, relações internacionais, invenção, educação, etc. Muito bem, mas o que é “conhecimento seguro”? Como identificá-lo? A resposta é: conhecimento seguro é o conhecimento cientificamente correto, porquanto é na ciência que o homem moderno vai buscar a explicação definitiva da realidade. E o que, por sua vez, caracteriza o conhecimento científico? É a objetividade. Conhecimento científico não é apenas sentimento, especulação ou ruminação subjetiva. É uma descrição verificável da realidade que existe independentemente de qualquer consideração puramente pessoal. É verdadeira... real... fidedigna... Funciona. E é assim que finalmente definimos um especialista: é a pessoa que conhece e distingue *realmente* as coisas, porque cultiva uma consciência objetiva.

Assim, se sondarmos a tecnocracia à procura da força peculiar que ela exerce sobre nós, chegaremos ao mito da consciência objetiva. Não há senão um meio de ter acesso à realidade — assim reza o mito — e esse meio consiste em cultivar um estado de consciência isento de toda distorção subjetiva, de todo envolvimento pessoal. O que emana desse estado de consciência, e nada mais, chama-se, por direito, conhecimento. Esta é a rocha sobre a qual se assentam as ciências naturais; e sob o fascínio dessas ciências naturais, todos os campos de conhecimento esforçam-se por se tornar científicos. Também o estudo do homem, em seus aspectos social, político, econômico, psicológico, histórico, deve-se tornar objetivo — rigorosa e diligentemente objetivo. A todo nível de experiência humana, pretensos cientistas se adiantam para endossar o mito da consciência objetiva, com o que se qualificam como especialistas. E porque eles *sabem*, e nós não sabemos, submetemo-nos à sua orientação).

* * * *

Entretanto, falar de “mitologia” com relação à ciência poderia parecer, à primeira vista, uma contradição. Afinal de contas, a ciência pretende ser exatamente aquela operação mental que despoja a vida de seus mitos, substituindo a fantasia e a lenda por uma relação com a realidade baseada, segundo a frase de William James, em “fatos irredutíveis e obstinados”. Não será o conhecimento científico, realmente, aquele resíduo que resta depois da eliminação de todos os mitos? Poder-se-ia, com efeito, arguir que é exatamente isto que distingue a revolução científica do moderno Ocidente de todas as transições culturais anteriores. No passado, quando uma era cultural sucedia outra, freqüentemente a mudança envolvia pouco mais que um processo de transformação mitológica: uma remitificação do pensamento. Assim, a figura de Cristo veio ocupar o lugar preparado desde muito pelas figuras carismáticas de vários cultos pagãos, e no devido tempo os santos cristãos incorporaram o status das deidades dos panteões greco-romano, teutônico e celta.

Entretanto, a ciência, ao que consta, não remitifica a vida; ela a *desmitifica*. É isto, supostamente, que torna a revolução científica um episódio cultural radicalmente diferente, senão final. Pois, com o advento da visão científica do mundo, a verdade incontestada toma o lugar da simulação.

Não há como duvidar da inovação radical da ciência em contraste com todas as anteriores visões mitológicas do mundo. O que todos os sistemas culturais não-científicos tiveram em comum foi a tendência de tomar suas mitologias como afirmações literais sobre a história e o mundo natural — ou, pelo menos, a tendência de articular categorias mitológicas naquilo que a mente científica confunde por proposições assertivas. Assim, expressões imaginativas ricas de conflito moral ou percepção psíquica degeneraram facilmente em conjecturas fantásticas quanto aos limites exóticos do tempo e do espaço. É assim geralmente que usamos a palavra “mitologia”: para designar a narrativa de histórias improváveis ou simplesmente falsas, sobre épocas e lugares remotos. Dizemos que o Jardim do Éden é um “mito” porque na medida em que qualquer crente, cristão ou judeu, jamais tentou localizar a história do ponto de vista geográfico ou histórico, os céticos sempre foram capazes de questioná-la convincentemente.

As mitologias que constituem exageros imaginativos de nossas percepções vulgares ou deslocamentos dessas percepções para outras épocas e outros lugares — chame-mo-las,

nesse sentido, de mitologias temporal-físicas — sempre foram vulneráveis a uma inquirição crítica. O Tomé incrédulo no caso nem precisa ser um cético científico. Um cristão devoto é capaz de demonstrar um intransigente ceticismo em relação às mitologias de outros credos e culturas, tal qual Carlos Magno derrubando os ídolos saxões e lhes desafiando a ira, na convicção de que tais divindades pagãs não existiam. Entretanto, o ceticismo de um cristão será necessariamente partidário, poupando ao crente qualquer exame crítico de seus próprios dogmas. Até mesmo desmitificadores cristãos liberais como Rudolph Bultmann tiveram de *abster-se* de estender sua iconoclastia a princípios básicos como a ressurreição de Cristo.

Em contraste com tal ceticismo seletivo, o ceticismo indiscriminado da ciência goza de enorme vantagem. A ciência é ímpia para com todos os deuses. Assim, não há como fugir ao doloroso dilema em que as tradições religiosas do mundo têm-se enredado durante os dois últimos séculos. Toda cultura que haja investido suas convicções numa mitologia temporal-física está condenada a sucumbir à arremetida do incréu científico. Qualquer ateu de província que peça provas palpáveis está em condições de exigir resgate para toda uma cultura religiosa, sem temer que ela seja capaz de pagá-lo. Seria difícil dizer se esta situação é mais cômica que trágica. Há bem poucas gerações, Clarence Darrow, um simples advogado de tribunal, armado com conhecimento de Darwin adquirido nos suplementos dominicais, era capaz de levar à risota uma mitologia judaico-cristã que durante centenas de gerações inspirara as melhores mentes filosóficas e artísticas. Entretanto, face a uma incessante pressão cética, que resta àqueles que abraçam mitologias temporal-físicas senão bater em retirada estratégica, dando cada vez mais terreno aos estilos de pensamento seculares e reducionistas? A linha de retirada recua para interpretações do mito primariamente éticas... ou estéticas... ou, de alguma forma não especificada, simbólicas. Dentro da tradição cristã, este recurso leva forçosamente a debilitação e confusão, uma vez que o cristianismo sempre encarou seus ensinamentos como verdades literais. Em verdade, a radical secularização da sociedade ocidental que acompanhou o desenvolvimento científico pode ser vista como produto do peculiar apego do cristianismo a um literalismo precário e dogmático. A tal tradição religiosa basta ferir o dedo para esvair-se em sangue. E se, pressionado, o crente recorre às interpretações “simbólicas”, ainda assim o temperamento secular tende a conquistar esse último reduto afirmando correlativos psicológicos ou sociológicos para o mito. A única outra defesa possível, a defesa intransigente da verdade literal, leva, como percebeu Kierkegaard há mais de um século, à crucificação do intelecto.

Esta visão científica do mundo é, naturalmente, invulnerável a críticas ao mesmo nível em que a mitologia temporal-física. Seria erro ridículo argumentar que as coisas e forças com que a ciência preenche o tempo e o espaço — elétrons e galáxias, campos gravitacionais e seleção natural, ácido ribonucleico e vírus — constituam os equivalentes culturais de centauros, Valhallas e seres angélicos. O objeto da ciência não é tão pobre em verificação sensorial vulgar — nem tão rica em possibilidades imaginativas. À diferença das tradições mitológicas do passado, a ciência não é em primeira instância um corpo de suposto conhecimento sobre entidades e fatos. A ciência ainda seria ciência e teria muito o que fazer se não encerrasse absolutamente nenhum conhecimento além das ruínas da comprovada ignorância e do erro verificado. A mente científica começa no espírito do zero cartesiano, descartando-se de todo conhecimento herdado em favor de um *método* inteiramente novo

de cognição, que, quer siga linhas racionalistas ou empíricas, propõe-se a começar do nada, livre de toda deferência à autoridade.

O que os cientistas sabem pode, por conseguinte, aumentar ou diminuir, mudar em parte ou em todo à medida que o tempo passa e os dados se acumulam. Se algum dia for comprovado que o fóssil Piltdown é uma impostura, poderá ser posto de lado sem que se ponha em questão a antropologia física. Se os telescópios dos astrônomos descobrissem anjos no espaço exterior, nem por isso a ciência, como método de cognição, ficaria desacreditada; suas teorias simplesmente seriam reformuladas à luz das novas descobertas. Em contraste com a maneira como usamos a frase “visão do mundo” em outros contextos, a ciência repousa não sobre o *mundo* que o cientista contempla em algum momento dado, mas sobre o *modo* como ele contempla aquele mundo. Um homem é um cientista não devido ao que vê, mas em virtude da *maneira como* o vê.

Pelo menos, esta é a forma convencional de se encarar o conhecimento científico. Thomas Kuhn, que dedicou mais atenção ao problema, recentemente lançou dúvidas graves e importantes a esta concepção “incrementativa” da história da ciência. Seus argumentos chegam a sugerir que a acumulação progressiva da “verdade” na comunidade científica representa uma espécie de ilusão, criada pelo fato de cada geração de cientistas reescreverem seus textos de maneira tal a selecionar aquilo que ainda considera válido e suprimir a grande quantidade de erros e falsos começos que também fazem parte da história da ciência. Quanto aos princípios basilares de validação que controlam essa seleção natural de verdades científicas de época para época — o chamado “método científico” — Kuhn não se mostra persuadido de que sejam tão puramente “racionais” ou “empíricos” como os cientistas gostam de pensar.²

Entretanto, a concepção incremientativa do conhecimento científico constitui parte integral e inalienável da mitologia de que tratamos aqui. A capacidade da ciência para progredir avulta como uma das principais validações de sua objetividade. O conhecimento só avança quando compreendido como algo que sobrevive a mentes ou gerações particulares. Entendida como a aplicação crescente de um método fixo de cognição a um número cada vez maior de áreas de experiência, a ciência afirma-se capaz disso. Se perguntarmos a um cientista por que a ciência progride quando outros campos de pensamento não o fazem, é certo que ele nos apontará a “objetividade” de seu método cognitivo. É a objetividade, ele nos dirá, que empresta à ciência sua intensa perspicácia crítica e seu caráter peculiarmente cumulativo.

Estaremos usando a palavra “mitologia” ilegitimamente ao aplicá-la à objetividade como um estado de consciência? Creio que não. Em seu nível mais profundo o mito é aquela criação coletiva que cristaliza os valores eminentes, centrais, de uma cultura. É, por assim dizer, o sistema de intercomunicações da cultura. Se a cultura da ciência situa seus valores supremos não em símbolos ou rituais místicos ou em narrativas épicas de terras e épocas remotas, e sim num mundo de consciência, por que hesitar em chamar isto de mito? Afinal de contas, o mito tem sido identificado como um fenômeno universal da sociedade humana, um fator constitutivo de importância tão grande que se torna difícil imaginar que uma cultura pudesse ser dotada de coerência se lhe faltasse o elo mitológico. Em nossa sociedade, porém, o mito, tal como convencionalmente entendido, tornou-se sinônimo virtual de falsidade. É claro que com muita frequência ouvimos referências a vários mitos sociais e políticos (o mito da fronteira americana, o mito dos Pais Fundadores, etc.); o clero

mais esclarecido até mesmo refere-se abertamente ao “mito cristão”. Entretanto, mitos tão francamente reconhecidos como mitos são justamente aqueles que perderam muito de sua força. O mito que exerce influência real sobre nós é aquele que aceitamos pacificamente como verdadeiro. Será possível que, nesse sentido, a cultura científica seja singularmente amítica? Ou será que simplesmente não olhamos na direção certa — a personalidade do cientista ideal — para vermos o grande mito diretor de nossa cultura?

Pelo menos é isto que proponho aqui, embora fosse inútil insistir na questão puramente semântica de a consciência objetiva atender ou não a todos os requisitos de uma “mitologia”. O essencial aqui é a afirmação enfática de que a consciência objetiva *não* é alguma espécie de manifestação definitiva, transcultural, cuja força de convicção nasça do fato de estar singularmente em contacto com a verdade. Ao invés disso, tal como uma mitologia, a consciência objetiva representa uma estrutura arbitrária na qual uma dada sociedade, numa dada situação histórica, investiu seu senso de significação e de valor. E assim, como qualquer mitologia, pode ser contestada por movimentos culturais que encontram sentido e valor em outra parte. No caso da contracultura, então, temos um movimento que fugiu da consciência objetiva como da peste — e no momento dessa retirada pode-se começar a ver todo um episódio de nossa história cultural, a grande era da ciência e da tecnologia que começou com o Iluminismo, revelar-se em todos os seus aspectos insolitamente arbitrários, muitas vezes absurdos e frequentemente dolorosos.

Talvez, como afirmou Michael Polanyi,³ não exista isso a que se chama de objetividade, mesmo nas ciências físicas. Sua crítica constitui decerto um formidável desafio à ortodoxia científica. Para nossos objetivos aqui, porém, essa questão estritamente epistemológica é de importância secundária. Sob o regime tecnocrático, a ciência tornou-se uma cultura total, dominando as vidas de milhões de pessoas para as quais discussões da teoria do conhecimento são coisas incompreensíveis. Ainda assim, a objetividade, qualquer que seja seu status epistemológico, tornou-se o estilo de vida dominante de nossa sociedade: a maneira mais respeitável de se encarar a si próprio, os outros e toda a realidade que nos circunda. Mesmo que não seja, realmente, possível ser objetivo, é possível moldar a personalidade de forma tal que ela sentirá e agirá *como* se seu dono fosse um observador objetivo e tratar tudo quanto a experiência apresenta à pessoa de acordo com o que aquela objetividade parece exigir.

Como atitude mental, a objetividade impregna o próprio ar que respiramos numa cultura científica; exerce sua força subliminarmente em tudo quanto dizemos, sentimos e fazemos. A mentalidade do cientista ideal transforma-se na própria alma da sociedade. Procuramos adaptar nossas vidas às regras daquela mentalidade, ou pelo menos reagimos aquiescentemente a ela na miríade de imagens e pronunciamentos em que se manifesta durante cada hora em que estamos acordados. A Barbarella e o James Bond que mantêm um clínico sangue frio enquanto praticam uma cópula prodigiosa ou uma sádica violência... o fisiologista que persuade várias dezenas de casais a praticarem o coito ligados por fios a uma casa de força de dispositivos eletrônicos de modo que ele possa obter uma mensuração estatística de normalidade sexual... os personagens de *O Ano Passado em Marienbad* que se fitam impassivelmente como espelhos vazios... o Secretário de Defesa que afirma ao público, sem pestanejar, que o país possui capacidade nuclear para destruir qualquer inimigo dez vezes... o arranha-céu de vidro e alumínio que impede o envolvimento visual oferecendo-nos apenas linearidade funcional e compactas superfícies refletoras... o famoso cirurgião que garante que seu transplante cardíaco foi um “sucesso”, embora, naturalmente,

o paciente tenha morrido... o analista de sistemas que alegremente sugere que temos de mover uma “guerra sem tréguas ao sono” para tirar proveito da última palavra em comunicação rápida... o especialista da moda que procura (com êxito fenomenal) convencer-nos de que a essência da comunicação não está na verdade ou na falsidade, na sabedoria ou na tolice da mensagem de pessoa a pessoa, e sim nas características técnicas do meio intermediário... o cientista político que aspira à condição de virtuoso da psefologia, pretendendo que as estatísticas de eleições sem sentido constituam a verdadeira substância da política... — tudo isto (em meu entender) são exemplos da vida sob o domínio da consciência objetiva.

Em suma, à medida que a ciência passa a representar a influência cultural dominante de nossa época, é a psicologia e não a epistemologia da ciência que exige urgentemente nossa atenção crítica, pois é fundamentalmente a esse nível que se revelam as mais conseqüentes deficiências e desequilíbrios da tecnocracia.⁴

* * * *

Creio que podemos identificar três características principais do estilo psíquico gerado por um cultivo intenso da consciência objetiva. Denominei-os 1) a dicotomia alienante, 2) a hierarquia odiosa e 3) o imperativo mecanicista.⁵

1) A consciência objetiva começa dividindo a realidade em duas esferas, que talvez estejam bem definidas como “Aqui” e “Lá”. O Aqui é aquele lugar dentro da pessoa para onde a consciência se retrai quando a pessoa deseja conhecer sem se envolver ou se comprometer com o objeto do conhecimento. São muitos os tipos de operações que podem ser conduzidas pela esfera do Aqui. Nas ciências naturais, as atividades habituais do Aqui incluiriam as de observação, experimentação, mensuração, classificação e estabelecimento de relações quantitativas da espécie mais geral. Nas humanidades e naquelas ciências que chamamos de behavioristas, as operações são mais diversificadas, incluindo, porém, inúmeras atividades que procuram imitar as ciências naturais mediante tabulação, classificação, aplicação da teoria da informação ou de estratégias de jogos a problemas humanos, etc. Contudo, o Aqui poderá ser envolvido em algo tão simples quanto o exame impessoal de um documento, um livro, um *objet d’art* — o estudo dessas coisas como se os sentimentos do observador não fossem por elas despertados ou como se tais sentimentos, se despertados, pudessem ser minimizados ou ordenados sistematicamente.

Quaisquer que sejam o mérito ou demérito do método científico, as pessoas julgam comportar-se cientificamente quando criam dentro de si um Aqui que aborda o conhecimento sem um envolvimento da pessoa no ato cognitivo. O necessário efeito de distanciar, de apartar o Aqui do Lá pode ser alcançado de várias maneiras: pela intervenção de diversos dispositivos mecânicos entre o observador e o objeto; pela elaboração de frios jargões e de terminologia técnica para substituir a expressão sensorial; pela criação de estranhas metodologias que abordam o objeto como um par de mãos mecânicas; pela subordinação da experiência particular e imediata a uma generalização estatística; pela referência a um padrão profissional que exima o observador de responsabilidade por tudo que não seja uma grandiosa abstração — como “a busca da verdade”, “pesquisa pura”, etc. Todas essas estratégias protetoras são particularmente compatíveis com naturezas timoratas e covardes; mas também com aquelas caracterizadas por pura insensibilidade e

cuja maneira habitual de entrar em contacto com o mundo consiste numa fria curiosidade que exclui amor, ternura ou impetuosa admiração. Tanto essa timidez como essa insensibilidade podem facilmente encobrir a malevolência de uma personalidade que se sinta lastimosamente apartada das recompensas de uma ardente participação na vida. É bastante sintomático que sempre que é posto em ação um método científico de estudo, devamos considerar como irrelevante, senão como injusto, investigar as muitas motivações diferentes que podem condicionar a vontade de um homem de ser puramente objetivo. Não é de admirar, então, que o ideal de objetividade possa ser facilmente invocado para encobrir uma curiosidade grosseira ou hostil, bem como uma curiosidade interessada ou afetuosa. De qualquer maneira, quando me convenço de que posso criar dentro de mim um lugar expurgado de todas aquelas obscuras paixões, hostilidades, alegrias, receios e luxúrias que definem minha pessoa, um “não-eu”, e quando passo a crer que só desse “não-eu” é que a realidade pode ser apreendida corretamente, já comecei a cultivar o mito da consciência objetiva.

A experiência essencial do Aqui é aquela sensação de ser um espectador invisível e distanciado emocionalmente. Abraham Maslow assim caracteriza a situação:

Significa olhar uma coisa que não é você, que não é humana, que não é pessoal, alguma coisa independente de você como observador. ... Você como observador sente-se então realmente estranho a essa coisa, indiferente, sem simpatia ou identificação ... Você olha por um microscópio ou um telescópio como se olhasse por um buraco de fechadura, perscrutando, espreitando, à distância, de fora, e não como alguém que tenha o direito de estar dentro do quarto.⁶

O Aqui espectador tem sido chamado por muitos nomes: ego, inteligência, ser, sujeito, razão... Evito aqui essas designações porque elas sugerem alguma faculdade ou entidade psíquica fixa. Prefiro enfatizar o *ato* de contração que tem lugar dentro de uma pessoa, a sensação de dar um passo para trás, de recuar, de retirar-se. O observador recua não só do mundo natural como também dos sentimentos não articulados, dos impulsos físicos e das imagens fantasiosas que brotam de dentro da pessoa. A essas “irracionalidades”, Freud deu nome revelador, o de *Id* [forma latina, neutra, do pronome pessoal da terceira pessoa]: alguma coisa que é não-eu, mas estranha, incompreensível, e que só pode ser conhecida com segurança quando também empurrada para o Lá a fim de se tornar objeto de análise.

O ideal da consciência objetiva é que haja o mínimo possível de Aqui e, inversamente, o máximo possível de Lá. Isto porque só o que se encontra no Lá pode ser estudado e conhecido. A objetividade leva a essa grande operação de esvaziamento: a progressiva alienação de conteúdos pessoais do Aqui no esforço de se alcançar a mais densa unidade possível de concentração observacional, cercada pela maior área possível de estudo. A própria palavra “concentração” produz a imagem interessante de uma identidade contraída num glóbulo tenaz; daí uma identidade densa, diminuída, algo menor do que poderia ser. Entretanto, o Aqui tem predileção por manter-se “concentrado” o máximo possível. Curiosamente, esse bem capital a que se chama conhecimento, a própria garantia de nossa sobrevivência, é considerado como algo que só sobrevém a essa identidade reduzida, definhada.

O observador científico que vem a perceber que o Lá tende a envolvê-lo pessoalmente — digamos, à maneira do amante que cativa os favores do ser amado, de

modo que este ser amado não sabe exatamente onde sua identidade termina e a do amante começa — começou a perder sua objetividade. Portanto, deve lutar contra esse envolvimento irracional de seu sentimento pessoal. Como Ulisses escutando o canto da sereia, o Aqui tem que ser atado ao mastro, pois de outro modo sua missão talvez não se complete. Entretanto, se corpo, sentimentos, emoções, atitudes morais e fascínio sensual devem-se localizar no Lá, então quem é esse Aqui que tão resolutamente combate o canto da sereia? Com efeito, estranha identidade a deste Aqui. Cada vez mais assemelha-se ao castelo de Kafka: uma fortaleza bem defendida, mas guarnecida por desconhecidos.

Não seria esta uma linha interessante para interrogar nossos especialistas? Quem é “você” quando se mostra puramente objetivo? Como conseguiu trazer à tona esse “você” puramente objetivo — e como pode estar tão certo de o haver posto de lado? Além disso, esse “você” puramente objetivo mostra ser uma identidade agradável? Ou isto é irrelevante?

2) O ato de contração psíquica que cria o Aqui cria simultaneamente o Lá, que consiste em tudo quanto sobra no processo de contração. A linha que separa o Aqui do Lá torna-se uma linha entre um lugar desejável e seguro (Aqui) e um lugar inconveniente, talvez até mesmo perigoso (Lá). O Aqui é o centro do conhecimento fidedigno; sabe o que está fazendo; aprende, planeja, controla, mostra-se astuciosamente à espreita de ameaças e oportunidades. A alternativa a se estar num lugar de conhecimento seguro é, obviamente, estar num lugar de deriva, de imprevisibilidade, de estupidez. É nisso que se transforma o Lá.

Ora, na verdade, qualquer pessoa, até mesmo o cientista mais objetivo, cairia num estado de total paralisia se *realmente* acreditasse que o Lá (começando com seu próprio organismo e processos inconscientes) fosse de todo estúpido. Não obstante, o Aqui compromete-se a estudar o Lá *como* se este fosse completamente estúpido, expressando-se sem desígnio, sabedoria ou estrutura intencional. Para ser estritamente objetivo, o Aqui não pode esforçar-se por demonstrar qualquer empatia em relação ao Lá. Não deve atribuir ao Lá aquilo que não seja passível de observação, mensuração e — idealmente — formulação em hipóteses articuladas e demonstráveis para verificação experimental. O Aqui deve manter sempre sua dicotomia alienante. É como o racista que, mesmo em condições de penúria, não consegue ver no negro segregado senão um pateta primitivo, da mesma forma o Aqui, como espectador indiferente, é incapaz de sentir no Lá qualquer inteligência ou dignidade. Segundo esse tipo de escrutínio, até mesmo os outros seres humanos que habitam o Lá podem ser considerados estúpidos, uma vez que não foram feitos para funcionar em condições de laboratório ou segundo as exigências rigorosas de questionários e levantamentos. Aos olhos de um observador externo começam também a perder seu arbítrio humano.

Assim que dois seres humanos se relacionam impessoalmente, como observador e observado, assim que o observador pretende não considerar nada senão a superfície de comportamento do observado, estabelece-se uma hierarquia odiosa que reduz o observado a uma condição inferior. Cai forçosamente na mesma categoria de todas as coisas estúpidas do mundo que habitam o Lá. Consideremos a rude impertinência desse ato de observação impessoal. O psicólogo em relação ao paciente de laboratório, o antropólogo em relação ao grupo tribal, o cientista político em relação ao eleitorado... em todos estes casos o que o observador pode perfeitamente estar dizendo ao observado é a mesma coisa: “Não posso perceber mais do que sua fachada de comportamento. Não lhe posso conceder maior

realidade ou coerência psíquica do que o permitido por essa percepção. Observarei este seu comportamento e o registrarei. Não penetrarei em sua vida, sua atividade, seu tipo de existência. Não me peça que eu me envolva com você. Estou aqui apenas como um observador temporário cujo papel consiste em olhar, anotar e depois chegar à minha própria conclusão quanto ao que você parece estar fazendo ou tencionando. Parto do princípio de que sou capaz de entender adequadamente o que você está fazendo ou tencionando sem penetrar inteiramente em sua vida. Não me interessa particularmente o que *você* é; interessa-me apenas o padrão geral a que você obedece. Suponho que eu tenha o direito de usá-lo para realizar o processo de classificação. Suponho que eu tenha o direito de reduzir tudo quanto você é a uma integral em minha ciência”.

O exemplo extremo dessa relação alienada é o do médico nazista fazendo experiências com suas vítimas humanas, aprendendo interessantes coisas novas sobre a dor, o sofrimento e a privação. A tendência é rejeitar enfaticamente a referência e protestar: “*Isto* foi um caso anormal. Normalmente, a pesquisa que envolve pacientes humanos não chega à desumanidade. E, seja como for, o trabalho de laboratório ocorre em episódios limitados; não é um modo de vida total para o experimentador ou para o paciente”. Infelizmente, contudo, o ethos da objetividade já foi muito além de limitados episódios de pesquisa. Legiões de cientistas e militares em todo o mundo, produtos de meticuloso treinamento e seleção, já se devotam integralmente à suprema objetividade. Distanciam-se sistematicamente de qualquer interesse por aqueles cujas vidas um dia talvez venham a ser destruídas por suas armas e invenções. Fazem seu trabalho como lhes é ordenado... objetivamente. Para eles, o mundo inteiro tornou-se um laboratório — no mesmo sentido de que quando assumem sua função profissional deixam para trás seus sentimentos pessoais. É possível que até mesmo se orgulhem dessa capacidade, pois na verdade é preciso uma vontade férrea para ignorar as solicitações de pessoa a pessoa.

Quando o Aqui observa o Lá, é com a intenção de sistematizar o que percebe. A ordem e sistematização pode ser entendida como a da “lei”, ou da generalização estatística, ou de classificação. É essa ordenação que às vezes leva os cientistas a falarem da “beleza da natureza” — um conceito ao qual voltaremos no capítulo seguinte. Mas o que todas essas espécies de ordem têm de importante é que podem negar ao Lá qualquer possibilidade de ser autonomamente hábil ou maravilhoso. A natureza só se torna “bela” para o cientista depois de arrumada e classificada. A façanha está na “descoberta” dessa ordem por parte do cientista; o crédito cabe à mente observadora. Trata-se de uma situação que lembra o uso insólito da palavra “descoberta” com referência às viagens de descoberta dos europeus. A frase dá a entender que as Américas, a África e a Ásia, juntamente com todos seus povos nativos, haviam estado a esperar avidamente que fossem descobertas pelo branco. Hoje em dia percebemos o cômico etnocentrismo dessa concepção; o antropocentrismo cerebral da descoberta científica é menos óbvio. Entretanto, Abraham Maslow oferece-nos um delicioso exemplo deste pressuposto subliminar. Maslow menciona o cientista que elogiou um livro sobre “o difícil problema da sexualidade feminina” porque a obra finalmente tratava de um assunto “sobre o qual tão pouco se sabe”! Maslow comenta a psicologia do projeto nomotético do cientista:

Organizar a experiência em padrões significativos implica em que a própria experiência carece de toda significação, que o organizador cria, impõe ou doa o significado... que constitui uma dádiva do conhecedor ao conhecido. Em outras palavras, a “significação” dessa espécie pertence antes ao domínio da classificação

e da abstração que da experiência. ... Frequentemente sinto também a implicação de que ela é “de criação humana”, isto é, que grande parte dela se dissiparia se os seres humanos desaparecessem.⁷

A relação descrita por Maslow é obviamente hierárquica. O Aqui é superior ao Lá. O Lá não tem como fazer valer seus direitos sobre o Aqui, apelar para simpatia, apreciação, adoração, etc., pois é o Aqui que monopoliza o significado. O Lá não tem condições de falar em nome de sua santidade ou em sua defesa. Além disso, o Aqui sabe como o Lá funciona e por conseguinte dispõe de poder sobre ele. Como o Aqui é o único provedor de significado, quem poderá então contradizê-lo quando ele se arroga o direito indivisível de usar aquele poder? Os mortos e os estúpidos são objeto de desprezo — ou, no máximo, de condescendência; devem submeter-se ao escrutínio, à experimentação e à exploração do Aqui. O fato de o Lá parecer não reconhecer essa ordem hierárquica apenas comprova como ele se acha realmente morto ou estupidificado. Ao invés de tornar a vida segura para o Aqui, o Lá comete erros sem fim, produzindo doença, fome, morte, distúrbio, protesto e os muitos dissabores da existência. O Lá é evidentemente indigno de confiança. E essa falibilidade começa bastante perto. Começa com aqueles afloramentos de fantasias fluidas, imprecisas e confusas que brotam do “irracional”; e começa também com esse corpo enfadonho que parece fazer quase nada direito.

Se o Aqui não intervisse constantemente no comportamento do Lá, que terrível caos adviria! Felizmente, porém, vigilante e inteligente que é, o Aqui consegue manter o Lá na linha: conquista-o, manipula-o, aperfeiçoa-o, começando com o desajuizado corpo, que a cada instante comprova sua incompetência. O Aqui precisa imaginar formas de intervenção cirúrgica e química que assegurem que o corpo durma, desperte, assimile alimentos e excrete os dejectos, cresça, descanse, sinta-se estimulado, sinta-se deprimido e pratique o sexo, etc., corretamente, na hora e no lugar certos. O Aqui pode até mesmo imaginar maneiras de manter o corpo funcionando indefinidamente, de modo que não cometa a suprema incompetência de morrer. Da mesma forma, o ambiente natural tem que ser conquistado e melhorado à força. O clima e a paisagem têm de ser reformulados. Os descampados têm de ser tornados habitáveis, quer dizer, recobertos por uma extensão urbana em que absolutamente tudo será artificial. Da mesma forma, é preciso que o ambiente social — o corpo político — seja submetido a um controle centralizado e deliberativo tão completo quanto o corpo físico foi submetido à dominação do cérebro. A menos que a ordem das coisas seja prontamente visível a um centro de comando e controle — no indivíduo, será o cérebro anterior; na sociedade, a tecnocracia — e seja passível de manipulação, não poderá ser de modo algum respeitada como uma ordem.

Assim, finalmente, o Lá demonstra ser uma triste decepção: um país subdesenvolvido à espera da administração competente do Aqui. Como comenta Joseph Wood Krutch, isto subverte a relação imemorial entre o homem e a natureza e leva rapidamente à afirmação da arrogância humana: “Haverá alguma coisa que não possamos fazer melhor?”

Nenhuma época antes da nossa teria feito tal suposição. Até hoje o homem sempre se julgou insignificante em comparação com as forças naturais e se humilhou diante delas. Mas tanto nos impressionaram as façanhas da tecnologia que somos levados a pensar que podemos fazer mais que a própria natureza. Cavamos o canal do Panamá, não foi? Por que não o Grand Canyon?⁸

Uma atitude objetiva, no sentido de alienada, em relação ao meio natural é hoje encampada facilmente por uma população quase toda ela nascida e criada no mundo quase totalmente artificial da metrópole. Seria difícil para qualquer pessoa assim educada, inclusive um cientista, *não* ser objetivo em relação a uma “natureza” que só conheceu na forma de bem compostos (ainda que fastidiosos) artificialismos encomendados pelas autoridades encarregadas de parques e jardins. A flora, a fauna, a paisagem e, cada vez mais, o clima da terra jazem praticamente inermes aos pés do homem tecnológico, tragicamente vulnerável à sua arrogância. Sem dúvida, triunfamos... pelo menos até que as enormes conseqüências ecológicas nos alcancem nessa corrida.

3) Entretanto, há outras áreas da natureza que colocam um problema mais sério para a consciência objetiva. Aparecem dentro da pessoa.

Por mais que o Aqui se esforce em afugentar o “irracional”, ele continua a se intrometer, com suas solicitações de contacto sensual, fantasia, espontaneidade e interesse pela pessoa humana. Uma estranha necessidade de moralizar, brincar, odiar, amar, cobiçar, temer continua a pressionar o Aqui. Evidentemente, a fortaleza da objetividade é bastante precária. Este misterioso organismo que o Aqui conduz de um lado para outro não é uma máquina digna de confiança. Por isso, em busca de objetividade inexpugnável, o Aqui dá o passo final. Decide inventar um centro de comando e controle mais desenvolvido que assuma a direção sempre que falhar a capacidade do Aqui para manter uma perfeita impessoalidade — um sistema nervoso eletrônico! Tal aparelho jamais perderá o controle, jamais fraquejará, jamais se mostrará imprevisivelmente pessoal, pois na verdade jamais terá sido uma pessoa.

A ênfatuação do homem com a máquina é freqüentemente confundida por uma paixão pela mera força. “Ofereço à venda aquilo que todos os homens desejam: força!” Assim falava Matthew Boulton, referindo-se à primeira fábrica movida a vapor. Mas a grande virtude da máquina não está apenas em sua força. Muitos mecanismos, como reostatos, células fotoelétricas e a maioria dos sistemas cibernéticos, não se destacam pela força, porém são bastante prezados. Tanto quanto a pura força, não é a capacidade de rotinização que apreciamos na máquina. Ao contrário do organismo humano, a máquina é capaz de perfeita concentração, perfeito autocontrole. Executa a única tarefa que lhe é atribuída, sem qualquer possibilidade de desviar a atenção. Age sem envolver-se. Em verdade, o fardo que a industrialização tirou do homem foi menos o trabalho físico do que a rotina mortal, que exige contínua e exaustiva concentração. Assim, a máquina arquetípica em nossa sociedade não é o motor gigantesco, e sim o minúsculo relógio. Pois até mesmo a máquina a vapor não teve importância industrial até tornar-se parte de um sistema regulado de produção, um sistema que funcionava como “um relógio”. Como lembra Lewis Mumford, “o relógio ... é o padrão dos autônomos. ... A automação do tempo, no relógio, é o modelo de todos os sistemas maiores de automação”.⁹

Do que se conclui: se a força muscular pode ser substituída por um mecanismo, quão mais conveniente seria substituir por outro mecanismo o cérebro que comanda o músculo! Se não se pode confiar cegamente em que o Aqui se mantenha objetivo, por que não projetar uma máquina cujo Aqui seja um programa totalmente controlado, que especifique objetivos e métodos sem ambigüidade? A meta lógica perseguida pela consciência objetiva é a “inteligência artificial”. Mais uma vez é o relógio que antecede o computador. O verdadeiro tempo (aquilo que Bergson chama de “duração”) consiste propriamente na experiência

vivencial da própria vida, e é, por conseguinte, radicalmente intuitiva. Entretanto, para a maioria de nós, esse tempo verdadeiro foi inapelavelmente deslocado pelo ritmo rígido do tempo marcado pelo relógio. Aquilo que constitui fundamentalmente o fluxo vital de experiência torna-se então um gabarito externo, arbitrariamente graduado, a que nossa existência é subordinada — e sentir o tempo de qualquer outra maneira torna-se “místico” ou “louco”.

Se a sensação de tempo pode ser assim coisificada, por que não o poderá ser tudo mais? Por que não inventarmos máquinas que coisifiquem o pensamento, a criatividade, a tomada de decisões, o julgamento moral, etc.? Tenhamos, pois, máquinas que resolvam jogos, componham música, façam poemas e ensinem filosofia. Em verdade, houve tempo em que se pensou que essas coisas fossem feitas pelo simples prazer de fazê-las. Mas a cultura científica não dá margem a “prazer”, ou seja, a uma experiência de intenso envolvimento pessoal. O prazer é algo só conhecido pela pessoa: não se submete a coisificação.

Em grande parte, infelizmente, o progresso técnico, sobretudo na medida em que procura mecanizar a cultura, constitui uma guerra aberta ao prazer. É um esforço espantosamente perverso para demonstrar que nada, *absolutamente nada*, é particularmente especial, singular ou maravilhoso, pois pode ser rebaixado à condição de rotina mecanizada. Cada vez mais o espírito de “não é mais que” paira sobre a pesquisa científica avançada — o esforço de degradar, desiludir, nivelar. Será que o criativo e o lúdico embarçam a mente científica a tal ponto que ela tem de tentar a toda força degradá-los? Consideremos a estranha compulsão com que nossos biólogos buscam sintetizar a vida numa proveta — e a seriedade com que o projeto é encarado. Toda fera irracional do campo sabe, sem pensar duas vezes, cómo criar a vida — e o faz à procura de prazer, onde o encontra com maior intensidade. Contudo, argumenta o biólogo, depois que a criarmos no laboratório, *então* saberemos realmente o que é a vida. Então seremos capazes de *melhorá-la*!

A medida suprema de nossa alienação está no fato de não considerarmos néscio o homem que resolutamente dedica a vida a imaginar métodos rotineiros de laboratório para fazer aquilo que lhe é concedido como uma dádiva maravilhosa, ao simples preço de seu desejo mais natural. É como se não fosse possível confiar ao organismo uma única de suas funções naturais e nosso cérebro tivesse que ser acionado para controlar e supervisionar e garantir que tudo funcione com a mesma eficiência de uma máquina bem programada.

A neurologia [lembra-nos Michael Polanyi] baseia-se na premissa de que o sistema nervoso — funcionando automaticamente segundo as leis conhecidas da física e da química — determina todas as operações que normalmente atribuímos à mente do indivíduo. O estudo da psicologia revela uma tendência paralela no sentido de se reduzir o objeto a relações explícitas entre variáveis mensuráveis; relações que sempre poderiam ser representadas pelos desempenhos de um artefato mecânico.¹⁰

Quando a consciência humana passa a ser concebida dessa forma, o passo seguinte consiste em substituí-la por uma máquina, tão boa quanto ela... ou melhor. Chegamos assim à ironia suprema: a máquina, que é uma criatura do ser humano, torna-se — de preferência na forma do processo de computerização — o ideal de seu criador. A máquina atinge o estado perfeito de consciência objetiva, e por isso torna-se o padrão para todas as coisas. Corporifica o mito da consciência objetiva tal como Jesus encarnou a concepção cristã de

divindade. Sob seu fascínio tem início um grande processo redutivo no qual a cultura é reformulada para atender aos requisitos da mecanização. Se descobrimos que um computador é incapaz de compor música emocionalmente absorvente, insistimos em que a música *possui* um lado “objetivo”, que transformamos em nossa definição de música. Se descobrimos que os computadores são incapazes de traduzir a linguagem normal, inventamos uma linguagem especial, mais rudimentar, que possam traduzir. Se descobrimos que os computadores são incapazes de ensinar de forma ideal, reformulamos a educação de modo que a máquina possa servir como professora. Se descobrimos que os computadores são incapazes de solucionar os problemas básicos de planejamento urbano — todos eles questões de estética e filosofia social — redefinimos o sentido de “cidade”, damos-lhe o nome de “área urbana” e pressupomos que todos os problemas dessa entidade são quantitativos. Assim, a máquina substitui o homem em todas as áreas, não porque possa fazer as coisas “melhor”, mas porque todas as coisas foram reduzidas àquilo de que é capaz.

É improvável que qualquer cientista, behaviorista ou técnico se considerasse culpado face à acusação tão categórica. Nenhum deles, individualmente, está envolvido num plano tão global. No entanto, Jacques Ellul aponta a questão crucial:

... um fato importante não foi percebido pelos técnicos, o fenômeno da convergência técnica. Estamos interessados aqui na convergência, sobre o homem, de uma pluralidade, não de técnicas, mas de sistemas ou complexos de técnicas. ... Vários desses sistemas ou complexos convergem para o ser humano, e cada técnico, individualmente, pode afirmar em boa fé que a *sua* técnica deixa intacta a integridade do paciente. Mas a opinião do técnico não tem qualquer importância, pois o problema refere-se não à *sua* técnica, mas à convergência de todas as técnicas.¹¹

Não seria possível melhor definição de tecnocracia que identificá-la como o centro onde, sutil, contínua e engenhosamente, ocorre essa convergência. Em sua lúgubre análise, Ellul só esquece uma medonha possibilidade. É possível que a convergência final por ele prevista não tenha de retardar sua conclusão para quando a tecnocracia haja adquirido mecanismos e técnicas que substituam o ser humano em todas as áreas de nossa cultura. Ao invés disso, talvez tenhamos que esperar apenas que os seres humanos se hajam convertido em autômatos puramente impessoais, capazes de uma objetividade total em todas as suas tarefas. Nesse ponto, quando o imperativo mecanicista tiver sido internalizado como o estilo de vida dominante de nossa sociedade, encontrar-nos-emos num mundo de perfeitos burocratas, gerentes, analistas de operações e engenheiros sociais que em nada se distinguirão dos sistemas cibernéticos por eles programados. Já encontramos essas imagens de seres humanos internamente robotizados em romances e filmes contemporâneos. Amantes sem paixão e assassinos sem furor já aparecem, com olhar vazio e reações automatizadas, nos filmes de Godard, Truffaut, Antonioni, Fellini. Da mesma forma, no teatro de absurdo de Harold Pinter e Samuel Beckett encontramos a conclusão lógica — ou psicológica, melhor dizendo — da vida dominada pela implacável despersonalização. Temos aí o mundo de relações humanas completamente coisificadas — pessoas irremediavelmente sem acesso a outras, conduzindo seus isolados Aquis ao redor das pessoas, mas comunicando-se apenas por seu comportamento externalizado. As palavras transformam-se em meros sons, mais ocultando que exprimindo; os gestos tornam-se simples contrações fisiológicas; os corpos se tocam sem calor. Cada Aquis aproxima-se dos Láas alheios com indiferença, insensibilidade, intenção de exploração. Cada pessoa

converte-se num espécime para o microscópio de outra; ninguém mais pode ter certeza de que qualquer outra pessoa não seja um robô.

* * * *

É graças a C. P. Snow que dispomos da noção de “duas culturas”. Mas Snow, o divulgador da ciência, mal se apercebe do terrível pathos que separa essas duas culturas; aliás, também não o percebe a maioria de nossos cientistas sociais e humanistas. Enquanto a arte e a literatura de nosso tempo nos dizem com desespero crescente que a doença que está matando nossa época é a alienação, as ciências, em sua ininterrupta busca de objetividade, elevam a alienação à apoteose, como nosso *único* meio de alcançar uma relação válida com a realidade. Consciência objetiva é vida alienada promovida à mui honorífica condição de método científico. Sob sua égide, subordinamos a natureza a nosso controle, mas ao apreço de nos apartarmos cada vez mais daquilo que experimentamos pessoalmente, até que a realidade a respeito da qual a objetividade tanto nos informa converte-se finalmente num universo de alienação congelada. Ela se acha inteiramente subordinada a nosso intelecto e à nossa técnica... mas é uma propriedade sem nenhum valor. Pois “que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua alma?”

Por conseguinte, quando aqueles que, como nós, -desafiam o modo objetivo de consciência, enfrentam a pergunta “mas haverá algum *outro* meio para conhecermos o mundo?”, creio que seria errôneo procurar uma resposta num critério estritamente epistemológico. Com muita freqüência nos veremos então lutando por descobrir algum método alternativo para produzir o mesmo tipo de conhecimento que hoje extraímos da ciência. A palavra “conhecimento” já passou a significar pouco mais que uma acumulação de hipóteses verificáveis. A única maneira possível de um dia recapturarmos o tipo de conhecimento a que Lao-tzu se referia em seu dito “os que sabem não falam” está em subordinar a pergunta “como haveremos de saber?” à pergunta existencialmente mais vital “como haveremos de viver?”

Fazer essa pergunta equívale a insistir em que a finalidade primordial da existência humana não é acumular montanhas cada vez maiores de conhecimentos, mas sim descobrir maneiras de viver o dia-a-dia que integrem o todo de nossa natureza de modo a produzir nobreza de conduta, honesta confraternidade e prazer. E para atingir esses fins um homem precisa talvez “saber” muito pouco no sentido convencional, intelectual, da palavra. Mas àquilo que realmente souber, e talvez só seja capaz de expressar em eloqüente silêncio, por meio de seus gestos mais banais, chegará mais perto da realidade, seja ela o que for, que o mais obstinado e disciplinado esforço intelectual. Pois se “realidade”, aquele conceito indefinível, tem algum sentido, deve ser aquele ao qual o ser humano aspira por inteiro, em busca de satisfação, e não simplesmente alguma fração cientificista da personalidade. O importante, portanto, é que nossas vidas sejam tão *amplas* quanto possível, capazes de abarcar a vastidão daquelas experiências que, embora não produzam hipóteses articuladas, demonstráveis, não obstante despertam em nós o sentido da majestade do mundo.

A existência dessas experiências dificilmente poderá ser negada sem que rejeitemos o testemunho daqueles que estiveram em contacto com coisas que só a música, o teatro, a dança, as artes plásticas e elocução extática podem expressar. Como nos atrevemos a pôr de lado, com um “nada senão”, ou um “simplesmente”, ou um “apenas”, a obra de um

artista, um poeta, um vidente, sem diminuir nossa natureza? Pois essas pessoas, tanto quanto qualquer cientista ou qualquer técnico, são seres humanos como nós. E clamam a nós em canção e narrativa, na beleza cativante da palavra, da cor, da forma, do movimento. Suas vidas atestam que homens e mulheres viveram — esplendidamente — em comunhão com coisas a que a consciência intelectual não pode fazer justiça. Se a obra que realizaram pudesse, de alguma forma, ser explicada, ou renegada, se pudesse ser computerizada — e existem aqueles que consideram isto razoável — seria desprezado o fato fundamental de que na realização dessas coisas gloriosas, dessas imagens, essas elocuições, esses gestos, houve um prazer supremo, que constituiu a finalidade da obra. Ao criar, os criadores respiravam um ar de êxtase. A mente técnica que ignora o ato de fazer em favor da coisa feita já deixou de perceber todo o significado daquilo a que chamamos “criatividade”.

Quando contestamos o finalismo da consciência objetiva como base para a cultura, o que está em discussão é a dimensão da vida do homem. Devemos insistir em que a cultura que renega, subordina ou degrada a experiência visionária comete o pecado de aviltar nossa existência. É exatamente isto que ocorre quando insistimos em que a realidade se limita àquilo que a consciência objetiva é capaz de transformar em matéria-prima da ciência e de manipulação técnica. O fato e o horrendo custo desse aviltamento não podem ser provados adequadamente pelo que escrevo aqui, pois é uma experiência que cada homem tem de encontrar em sua própria vida. Encontra-a tão logo recusa-se a bloquear, a mascarar, a rejeitar ou a abater as necessidades que sua própria personalidade lhe impõe em toda sua plenitude, muitas vezes em sua terrível plenitude. Então ele percebe que a tarefa da vida consiste em tomar essa *matéria-prima* de sua experiência total — o anseio de conhecimento, de paixão, de exuberância imaginativa, de pureza moral, de fraternidade — e moldá-la *toda*, laboriosa e habilmente como um escultor modela a pedra, transformando-a num estilo global de vida. Não é essencial que um ser humano seja um bom cientista, um bom estudioso, um bom administrador, um bom perito; o essencial é que ele seja, tão amiúde quanto possível, um produtor correto, racional, sagaz ou até mesmo criativo de objetos de perfeita fatura. A vida não é aquilo que somos em nossas várias funções profissionais ou na prática de alguma habilidade especial. O essencial é que cada um de nós se torne uma pessoa, uma pessoa inteira e integrada em quem se manifeste um sentido da variedade humana genuinamente vivida, um sentido de se haver conciliado com uma realidade cuja vastidão deve despertar reverência.

Estou convicto de que aquelas pessoas que assim se abrirem e permitirem que o que está Lá as penetre e as abale até os alicerces terminarão decerto negando um valor particularmente grande ao progresso científico ou técnico. Acredito que terminarão relegando tais atividades a um plano bastante marginal de suas vidas, pois compreenderão que o modo objetivo de consciência, por útil que seja ocasionalmente, isola-as de muita coisa valiosa. Verão assim a consciência objetiva como uma pobre mitologia, que antes degrada que exalta a vida, e desejarão dedicar-lhe pouco tempo. Isto é apenas meu palpite. Talvez eu esteja errado.

De uma coisa, porém, não pode haver dúvida: que para tratar a realidade apreendida por nossos poderes não-intelectivos *não existem especialistas*. A expansão da personalidade não é algo que se alcance através de treinamento especial, e sim uma cândida atitude de receptividade em relação à experiência. É impossível prever onde e quando sobrevirá o relâmpago que inexplicavelmente incendiará a vida com aspirações imaginativas. Para Jakob Boehme esse momento se deu quando um raio de sol iluminou uma travessa de metal.

Consta que Kensu, um mestre Zen, atingiu a iluminação ao morder um camarão que acabara de pegar. Tolstoi estava convicto de que o momento sobrevinha na experiência de sacrifício pelo próximo, não importa quão inconsequente e obscuro fosse o ato. A magia singela desses instantes decisivos está à nossa espera e nos encontrará se nos oferecermos. O que nos acontece então é sentir a personalidade crescer subitamente além de tudo quanto havíamos julgado “real”, crescer e se tornar uma identidade maior e mais nobre do que havíamos julgado possível. É exatamente esse senso da pessoa que devemos procurar em todos aqueles que pretendem ter algo a nos ensinar. Deveríamos pedir-lhes: “Mostre-nos essa pessoa em que você se transformou. Queremos vê-la por inteiro. Pois como poderemos julgar o que você sabe, diz, produz e faz, salvo no contexto da pessoa integral?” Seria talvez o caso de se dizer que a verdade não deve ser vista como atributo de uma tese, mas da pessoa.

Isto significa que a avaliação que fazemos de qualquer rumo de ação pessoal ou social não deveria ser determinada simplesmente pelo grau em que a proposta apresentada ajusta-se ao conhecimento demonstrável pela objetividade, mas pelo grau em que ela amplia nossa capacidade de vivência: conhecer a nós próprios e a outrem em maior profundidade, sentir mais plenamente a grandiosidade de nosso ambiente. Isto, por seu turno, significa que devemos estar dispostos a confiar em que a personalidade intensificada torna-se mais bela, mais criativa e mais humana do que pode ser tornada através da busca de correção objetiva. Adotar essa atitude não constitui, creio, nenhuma excentricidade. Não é atitude a que somos compelidos espontaneamente sempre que nos vemos na presença de uma alma autenticamente grande? Eu pessoalmente, que não partilho nada da religião de Tolstoi ou dos profetas de Israel, e que não acredito que um til da cosmovisão de Dante ou de Blake seja “verdadeiro” em qualquer sentido científico, compreendo, entretanto, que qualquer reparo que fizesse à justeza de suas convicções seria grotescamente mesquinho. Suas palavras são o veículo de um poder cobiçado. Só as lemos tomados de humildade e remorso por termos vivido em escala menor que seus autores, por termos em algum momento desdenhado a oportunidade de atingir as dimensões daquela visão.

Quando um homem *viu e falou* como esses homens, as censuras da consciência objetiva reduzem-se à insignificância. Homens desse quilate convidam-nos a ajuntar tanta experiência como a deles, e assim alcançar a nobreza que conheceram. Em comparação com as forças visionárias que habitavam essas almas, de que valem todas as minúcias dos peritos?

Quando estivermos prontos a aceitar a beleza da personalidade plenamente iluminada como nosso padrão de verdade — ou (se a palavra “verdade” for propriedade sacrossanta da ciência) de suprema expressividade — então teremos posto fim a essa idiotice de fazer avaliações fragmentárias dos homens e de nós próprios. Teremos deixado de nos ocultar por trás de nossas várias especializações estreitas e de fingir que fizemos tudo quanto se espera de nós quando simplesmente agitamos uma minúscula bandeira de técnica. Deveremos ser capazes de pedir a todo homem que nos deseje conduzir que dê um passo à frente e nos mostre qual foi o efeito de seus talentos sobre ele, como pessoa integral. E deveremos rejeitar as almas estioladas que só sabem ser corretas e nos apegar às grandes almas que sabem ser sábias.

CAPÍTULO VIII

Olhos de Carne, Olhos de Fogo

“Como”, será perguntado, “quando o Sol se levanta, não vedes um rotundo disco de fogo, semelhante a um Guinéu?” Oh, não, não, vejo um grupo inumerável da corte celestial bradando: “Santo, Santo é o Senhor Deus Onipotente”.

WILLIAM BLAKE

QUE DIREMOS DO HOMEM QUE FITA O SOL E NÃO O VÊ, enxergando antes um coro de flamejantes serafins anunciando a glória de Deus? Teremos decerto que classificá-lo como louco ... a menos que ele possa expressar sua inusitada visão em magnífica prosa poética. Talvez, nesse caso, julguemos conveniente atribuir-lhe uma condição especial: chamamo-lo “poeta” e permitimos que ratifique sua pretensão a respeitabilidade intelectual através de licenças metafóricas. Então podemos dizer: “Ele não viu *realmente* o que diz ter visto. Não, de modo algum. Só se expressou assim para dar colorido a suas frases..., como os poetas têm o hábito profissional de fazer. É uma expressão lírica, como podes ver. Só isto e nada mais”. Evidentemente, a mais doura e mais objetiva erudição sobre o tema ratificaria nossa interpretação perfeitamente razoável. Diria, por exemplo, que o poeta Blake, sob influência do misticismo de Swedenborg, criou um estilo baseado em correspondências visionárias esotéricas, além de ser, notoriamente, um excêntrico, embora dotado de talento. Etc., daí por diante, Nota de rodapé.

Dessa maneira, minimizamos e desnaturamos a experiência visionária, enquanto a ordem tecnocrática marcha avante sem pelas, obediente ao princípio de realidade científico. E contra essa racionalidade militante a tecnocracia tem que vedar qualquer possibilidade de recurso.

No entanto, para que haja alternativa à tecnocracia, *é preciso* que haja possibilidade de recurso a essa racionalidade redutiva ditada pela consciência objetiva. É nisto que consiste, creio, a meta fundamental da contracultura: proclamar um novo céu e uma nova terra, tão vastos, tão maravilhosos, que as pretensões descabidas da técnica tenham forçosamente de se retrair, diante de tamanho esplendor, a uma posição subordinada e marginal nas vidas dos homens. Criar e propalar tal consciência de vida exige nada menos que a disposição de nos abirmos à imaginação visionária em seus próprios termos. Devemos estar dispostos a admitir a espantosa afirmação de homens como Blake: a de que existem homens que vêem o mundo não como a visão trivial ou a investigação científica o vêem, mas transformado, indescritivelmente fulgurante; e que, vendo o mundo assim, vêem-no como ele realmente é. Ao invés de nos apressarmos a degradar os relatos extasiados de nossos videntes, de interpretá-los ao nível mais ínfimo e convencional, devemos estar dispostos a considerar a escandalosa possibilidade de que, onde quer que a imaginação visionária fulge, a magia, aquela velha inimiga da ciência, renova-se, transmutando a realidade cotidiana em algo maior, talvez mais assustador, decerto mais audaz que a racionalidade atrofiada da consciência objetiva poderá jamais permitir.

Entretanto, falar em magia equívale a invocar imediatamente imagens de prestidigitadores de fancaria e magos aparatosos: escamoteadores que pertencem ao mundo da ribalta. Nesta nossa era esclarecida habitua-mo-nos a tolerar os mágicos apenas como parte da indústria de diversões, onde tanto o ator quanto a platéia entendem que um truque não passa de um truque, um número bem ensaiado que se propõe a nos desconcertar. Quando num palco parece acontecer o impossível, somos bastante lógicos para saber que se trata de uma ilusão. O que aplaudimos é a destreza com que o artista cria essa ilusão. Se o mágico afirmasse que seu ato constitui mais que uma ilusão, diríamos que se trata de um louco ou de um charlatão, pois nos estaria pedindo que violasse nossa concepção básica de realidade, o que não toleraríamos. Conquanto haja um número bastante grande de pessoas que continuam dispostas a levar a sério espiritualistas, curandeiros, adivinhos, etc., o cético científico é forçado a menoscar todos esses fenômenos como atávicos e em insistir obstinadamente na supremacia de uma cosmovisão coerente. A mente cética argumenta tenazmente que vivemos em meio a uma natureza explicada e explorada pela ciência. As vacinas que injetamos em nosso corpo, a eletricidade que trabalha por nós ao simples premir de um botão, os aviões e automóveis que nos transportam — estes e mais os dez mil outros dispositivos tecnológicos entre os quais vivemos e de que dependemos derivam da concepção da natureza do cientista, e não da do charlatão. Então, como, em sã consciência, desfrutaremos o que a ciência nos trouxe, com abundância de demonstração empírica, para depois negar a verdade essencial de sua concepção do mundo?

Este é um repto ao qual até mesmo nosso clero teve de ceder terreno. Ao que se sabe, mais de cem milhões de americanos freqüentam a igreja a cada domingo. Entretanto, se a religião que encontrassem em seus templos fosse algo mais que os gestos tímidos, verbosidade pomposa e agradável convívio compatíveis com o mundo da ciência e da razão em que habitam nos seis dias restantes da semana, quantos desses milhões de fiéis continuariam a comparecer aos templos? A última coisa que qualquer cidadão respeitável e com o juízo no lugar ou que qualquer clérigo esclarecido pensaria atualmente em fazer seria colocar-se do mesmo lado que William Jennings Bryan em outro julgamento de um macaco.

No entanto, a magia nem sempre pertenceu à esfera do parque de diversões ou do ocultista de feira. Para além dessas versões degeneradas estende-se uma tradição que remonta a uma origem nobre. O mágico de teatro que prepara um rufar de tambores para atrair nossa atenção cética é apenas a versão atualizada do velho xamã tribal que percutia o tantã para invocar os espíritos comunais. Para muitos talvez pareça estranho que nos refiramos a isto como um exemplo “nobre” das artes mágicas. Feiticeiro, pajé, curandeiro... os próprios nomes lembram estereótipos selvagens e cômicos: chocalhos de ossos e máscaras macabras, mumbo jumbo e rituais de sangue, encantos, sortilégios e abracadabras que jamais funcionam. Na versão clássica de Hollywood, o feiticeiro tribal, uma figura a um tempo sinistra e absurda, rapidamente esgota seu repertório de passes; e depois o caçador branco adianta-se para curar o doente com drogas maravilhosas ou assombrar os nativos com um relógio de algibeira ou uma lanterna a pilhas. A magia do homem branco vence porque, afinal de contas, é produto da ciência. Vence principalmente quando chega sob a forma de pólvora, colonização armada e maciço investimento material, os instrumentos normais da civilização.

Entretanto, antes de rejeitarmos o velho e extravagante xamã, tal como rejeitamos o trampolineiro circense, examinemos por um momento alguns de seus aspectos menos cômicos — ainda que tão-somente com a atitude de *noblesse oblige* da cultura que se

considera a si própria superior, e que está logrando seu intento de extinguir os xamãs do mundo. Em breve seus tantãs calarão para sempre, sobrepujados em todos os quadrantes do mundo pelo rompimento da barreira do som ou pelo rnatraquear de computadores cada vez mais inteligentes. Talvez a velha imagem do mágico seja substituída até mesmo na literatura infantil à medida que os Merlins das histórias da carochinha dão lugar aos heróis da ciência e da ficção científica. Se ser “civilizado” tiver algo de interessante será possuir boa vontade para considerar como exemplos instrutivos todas as possibilidades humanas que jazem em nosso horizonte intelectual — inclusive aquelas que a sabedoria convencional considera irremediavelmente obsoletas.

Quando atentamos melhor ao xamã, descobrimos ser quase inestimável a contribuição desse personagem exótico para a cultura humana.¹ Em verdade, o xamã poderia perfeitamente reivindicar o status de herói cultural por excelência, pois através dele parecem atuar forças criativas que se aproximam do sobre-humano. No xamã, a primeira figura a se impor na sociedade humana como personalidade individual, combinaram-se de maneira indelével vários talentos importantes que desde então tornaram-se profissões especializadas. É provável que os primeiros esforços humanos na arte pictórica — e foram esforços brilhantes, uma vez que sobrevivem na forma das grandes pinturas rupestres paleolíticas — fossem obra de xamãs, praticando uma estranha magia gráfica. No palavreado mágico do xamã talvez um dia tenhamos escutado os primeiros ritmos e eufonias da linguagem poética. Em suas narrativas inspiradas talvez encontrássemos os começos da mitologia, e, portanto, da literatura; em suas personificações, utilizando máscaras e pinturas, a origem do teatro; em seus rodopios em transe, os primeiros gestos da dança. Além de ser poeta, pintor, ator e dançarino, o xamã era o curandeiro, o conselheiro moral, o adivinho e o cosmólogo de seu povo. Entre suas várias habilidades encontraríamos, em forma rudimentar, quase todo o repertório do moderno artista circense: ventriloquia, acrobacia, contorcionismo, malabarismo, prestidigitação, etc. Ainda hoje encontramos, entre grupos primitivos remanescentes, xamãs hábeis na maioria dessas habilidades, combinando em sua antiga função coisas que consideramos arte e religião com coisas que consideramos diversões profanas.

Separada em suas várias tradições subsistentes, a arte do xamã fala por si mesma como uma realização humana. Mas se procurarmos o impulso criativo que um dia unificou essas habilidades e artes, encontraremos aquilo que o xamã tem de mais importante para nos ensinar, e que constitui o sentido da magia em sua forma primordial: a magia não como um repertório de números ágeis, mas como uma forma de experiência, uma maneira de se dirigir ao mundo. Aqueles que ainda sentem algo de inexplicavelmente maravilhoso nos talentos de artistas e atores talvez tenham sido tocados por uma tênue centelha da antiga visão xamanista do mundo e talvez tenham, nessa medida, vislumbrado uma realidade alternativa.

Tal como a pratica o xamã, a magia é uma comunhão com as forças da natureza como se fossem presenças inteligentes, intencionais, como se possuíssem uma vontade que exija indução, persuasão, impreciação. Ao conjurar, adivinhar ou lançar encantos, o xamã

¹ Para algumas análises bastante sensíveis da cosmovisão xamanista que examinei aqui, ver Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964). Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*; Géza Roheim, *Gates of the Dream* (Nova York: International Universities Press, 1952), pp. 154-258; and Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewoods Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959), e sobretudo o ensaio final deste último. Para um levantamento fascinante do trabalho de um xamã contemporâneo, ver Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way to Knowledge* Berkeley: University of Califórnia Press, 1968).

dirige-se a essas presenças como se a uma pessoa, conduzindo a relação improvisadamente, atento às disposições de ânimo, às paixões e às atitudes do interlocutor — mas sempre lhe respeitando a dignidade. Para o xamã, o mundo é habitado por personalidades invisíveis e poderosas, com desígnios próprios que, como os de qualquer pessoa, podem conter um elemento imponderável. O xamã mantém relações de intimidade com as presenças a que se dirige; esforça-se por saber como agem e em lhes obedecer a índole própria. Fala-lhes na segunda pessoa, e não na terceira.

Eis, por exemplo, como Sivoangnag, um xamã esquimó, lança um encanto às forças invisíveis que comandam o vento e a onda:

Vem, diz ele, ó tu que lá estás; vem, diz ele, ó tu que lá estás. Vem, diz ele, ó tu que lá estás; vem, diz ele, ó tu que lá estás. Teu Sivoangnag convida-te a vir,
Manda que tu o penetres.
Vem, ele diz, ó tu que lá estás.²

O que é isto senão um respeitoso convite a um velho amigo? Num outro exemplo, vemos como uma índia Wintu, da Califórnia, descreve as diferentes atitudes de sua cultura xamanista e do branco em relação a um ambiente comum:

Os brancos nunca se importaram com a terra, o veado e o urso. Quando nós, índios, matamos caça é para comê-la toda. Quando cavamos raízes, fazemos buraquinhos. ... Colhemos bolotas e pinhões. Não derrubamos as árvores. Só usamos madeira morta. Mas os brancos lavram a terra, arrancam as árvores, matam tudo. A árvore diz: “Nada faça isso. Estou ferida. Não me machuque”. Mas eles a derrubam e a serram. O espírito da terra odeia-os. ... Os índios nunca ferem nada, mas os brancos destroem tudo. Explodem pedras e espalham-nas. A pedra diz: “Não faça isso! Você está me ferindo”. Mas o branco não presta atenção. Quando os índios usam pedras, pegam as pequenas, as roliças, para fazerem uma trempe de cozinha. ... Como o espírito da terra pode gostar do homem branco? ... Em todo lugar em que o branco a tocou ela está ferida.³

“A árvore diz...”, “a pedra diz...” — nada poderia expressar melhor a diferença entre as visões científica e mágica da natureza. A índia foi ensinada a ouvir as vozes das plantas e das pedras; a nós, ensinaram a “não ligar”. A essência da magia está justamente nesse sentimento de que o homem e o não-humano podem manter comunicação recíproca. A relação não é a do Aqui observando impassivelmente o Lá, mas sim do homem realizando uma transação pessoal com “forças de seu ambiente, vistas como turbulentamente, talvez ameaçadoramente vivas. O xamã penetra no campo dessas forças afetuosamente, sensualmente; e como aproxima-se com respeito, elas o acolhem bem e permitem-lhe lutar por um acordo.

Não é uma relação que as presenças mantenham igualmente com todos. Ao contrário da experiência, que é despersonalizada e produz o mesmo resultado para qualquer pesquisador, a relação mágica só é acessível aos escolhidos pelas próprias presenças. O xamã normalmente é uma pessoa que descobre sua vocação ao ser tomado por forças além de sua compreensão. Não treina para o cargo, como para uma função predeterminada; isto só acontece quando a vocação rotiniza-se no papel formal do sacerdote. Como os profetas de Israel, aos quais se liga uma parcela tão substancial da tradição primitiva, o xamã é

² *Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918*, vol. 14: “Eskimo Songs” (Ottawa, 1925), p. 486.

³ Lee, *Freedom and Culture*, p. 163.

apanhado de emboscada pelo divino e convocado de surpresa. O profeta Amós — neste caso protestando junto ao sacerdote oficial do templo — explica:

Eu não era profeta, nem filho de profeta, mas boieiro, e cultivador de sicômoros. Mas o Senhor me tirou de após o gado, e o Senhor me disse: Vai, e profetiza ao meu povo Israel (Amós 7,14.15).

E ele profetizou, com uma eloquência que desafia explicação numa pessoa de origem tão humilde.

A comunhão com as forças transcendentais, portanto, não é façanha que possa ser realizada por qualquer pessoa; é um mistério peculiar ao eleito e, assim, inteiramente pessoal. Por esse motivo, o xamã torna-se geralmente uma pessoa apartada de sua gente — não numa posição de autoridade institucional, mas numa posição de talentosa singularidade. O respeito que lhe é votado é o mesmo que muitos de nós ainda sentimos pela pessoa de dotes especiais, pelo artista cuja fantástica influência sobre nós não se deriva de qualquer cargo que ocupe, e sim de sua própria capacidade manifesta.

A fim de fortalecer essa capacidade, o xamã dedica-se a uma vida de solidão e severa disciplina. Jejua, ora, medita; isola-se para poder espreitar os sinais que as presenças tornarem visíveis para sua educação. Sobretudo, entrega-se ao cultivo daqueles exóticos estados de consciência nos quais um aspecto submerso de sua personalidade parece libertar-se de sua consciência superficial para vaguear entre as forças ocultas do universo. São muitas as técnicas usadas pelo xamã para empreender suas aventuras psíquicas; pode recorrer a substâncias narcóticas, vertigem, inanção, inalação da fumaça, sufocação, ritmos hipnóticos ou de dança ou até mesmo a contenção da respiração. Percebe-se imediatamente nesse repertório de induções ao transe várias práticas presentes nas muitas tradições místicas do mundo: as práticas de oráculos, derviches, iogues, sibilas, profetas, druidas, etc. — toda a herança de mistagogia rumo à qual gravita atualmente a ala beat e hip da contracultura.

Através dessas técnicas, o xamã cultiva seu relacionamento com as fontes não-intelectivas da personalidade tão assiduamente quanto qualquer cientista treina a objetividade, um modo de consciência antípoda ao do xamã. Assim o xamã torna-se capaz de difundir suas sensibilidades por seu ambiente, fazendo-se assimilar ao universo circundante. Penetra integralmente no grandioso sistema simbiótico da natureza, permitindo ser veículo de suas correntes e nuances. Pode tornar-se um estudioso mais atento de seu ambiente que qualquer cientista. Pode ser capaz de sentir a chuva ou a peste no vento. Pode ser capaz de intuir a maneira como os rebanhos selvagens se comportarão ou como serão as colheitas na próxima estação.

O xamã, portanto, é aquele que sabe que a realidade é mais rica do que a supõe o olho desperto. Além de nossos olhos de carne, há olhos de fogo que vazam a vulgaridade do mundo e percebem as maravilhas e os terrores que ela encobre. Para a superconsciência do xamã, nada é simplesmente um objeto morto, uma criatura estúpida — pelo contrário, todas as coisas do mundo são dominadas por significados secretos. “O homem primitivo”, observa Martin Buber, “é um ingênuo pansacramentalista. Tudo para ele está cheio de substância sacramental, tudo. Cada coisa e cada função está para ele sempre pronta a iluminar-se num sacramento”.⁴

⁴ Martin Buber, *Hesidism* (Nova York: Philosophical Library, 1948), p. 133.

Esta percepção do mundo constitui a característica que sobressai na canção primitiva, um traço que ressurgue na poesia que nossa sociedade rotula como romântica ou visionária — como se tal poesia fosse apenas um de muitos estilos igualmente válidos, e não o estilo que permanece mais fiel àquilo que parece ser o impulso poético original. O resultado é uma rica mistura simbólica que combina os mais díspares fenômenos. Entre os aborígenes da Austrália Setentrional, por exemplo, a chegada das monções, quando o ar está carregado de trovão e raios, introduz a estação de acasalamento da comunidade. O relâmpago retorcido no céu assume o aspecto de serpentes em cópula; por sua vez, a atmosfera em convulsão prepara o palco para o amor humano e suas cerimônias. A percepção mágica une os mundos humanos, animal e meteorológico na imagística luxuriantemente sensual do epitalâmio comunal:

As línguas das Serpentes-Relâmpago agitam-se e se contorcem,
uma buscando a outra ...

Lampejam sobre a folhagem dos palmitos ...

O raio fulge entre as nuvens; com as línguas sequiosas da Serpente...

Em todo o céu, suas línguas adejam: no lugar das Duas Irmãs, o lugar do Wauwalak

O raio fulge entre as nuvens, fulge a Serpente-Relâmpago ... Seu fulgor cegante
alumia a folhagem do palmito ...

Reluz nos palmitos e nas folhas lustrosas ... ⁵

Ora, ver o mundo dessa maneira é exatamente o que nossa cultura inclina-se a chamar de “superstição”. Somos forçados a acreditar que foi por pura sorte que a humanidade sobreviveu durante dezenas de milhares de anos entendendo assim a natureza. Julgar que essa visão mágica seja algo mais que um enorme engano ou; no máximo, um esboço de ciência, equívale a cometer heresia. No entanto, dessa visão do ambiente flui uma relação simbiótica entre o humano e o não-humano que possui uma dignidade, um encanto e uma inteligência que desafia energeticamente nosso ardoroso projeto de conquista e falsificação da natureza. Daquela percepção “supersticiosa” promana um sentimento de que o mundo é a nossa casa, na qual residimos com a tranquilidade, senão sempre com o conforto, de criaturas que confiam na terra em que as criou e que as nutre.

O problema está em que *não* confiamos no mundo. Em parte devido à acelerada urbanização, em parte devido ao modo de consciência propalada com tanta insistência pela ciência ocidental, e talvez em parte, ainda, devido à atitude geral de desdém do Cristianismo pela natureza,⁶ aprendemos a pensar no mundo como um fosso de serpentes e infortúnios. A natureza tem de ser apanhada à unha, sem sentimentalismo, e adaptada à vida humana através de um esforço febril, idealmente trocando parcelas cada vez maiores delas por sucedâneos artificiais. Assim então, talvez um dia viremos a habitar o mundo plástico, clinicamente imaculado e totalmente previsível. Viver em tal ambiente programado torna-se cada vez mais nossa concepção de ordem, de segurança. Ao mesmo tempo, nossos biólogos começam a considerar até o processo genético como uma espécie de “programação” (ainda que, a rigor, bastante defeituosa, passível de melhoria através de vários meios). O objetivo parece quase corroborar as idéias da psicologia da “volta-ao-

⁵ R. M. e C. H. Berndt, *World of the First Australians* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 315.

⁶ Com relação a esse ponto, ver o lúcido ensaio de Lynn White “Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 10 de março de 1967.

ventre”, de Otto Rank, e nossa meta tomar-se-ia um ventre plástico global e perpétuo. É de se crer que E. E. Cummings, o poeta absurdamente anticientífico, tivesse toda razão:

O que nascer significa para toda gente? Rematada catástrofe. Revolução social. O aristocrata cultivado arrancado de seu hiper exclusivo ultra voluptuoso super pallazzo e atirado num campo-de-concentração inacreditavelmente vulgar onde pulula toda espécie concebível de organismo indesejável. Toda gente aspira a um traje especial, à prova de nascimento, de indestrutível desprendimento. Se toda gente tivesse que nascer outra vez diria improvavelmente tratar-se de morte...⁷

Como cultura, desaprendemos quase completamente a ver o mundo de outra maneira. Em contraste com o foco nítido do olho impessoal do cientista, que estuda esta ou aquela amostra do ambiente para lhe arrancar os segredos, a consciência sensual e global do xamã assemelha-se àquela espécie de visão periférica intoleravelmente imprecisa. Temos o hábito de destruir essa receptiva visão periférica em favor de um exame particularizante. Estamos convencidos de que assim aprendemos mais a respeito do mundo. De certa forma, realmente aprendemos coisas tratando o mundo objetivamente. Aprendemos aquilo que se pode aprender quando se examinam as árvores e se ignora a floresta, quando se examinam as células e se ignora o organismo, quando se examinam as minúcias da experiência e se ignora o todo que dá maior sentido às suas partes constitutivas. Dessa forma, cada vez mais tornamo-nos doutamente estúpidos. Nossa experiência dissolve-se num acúmulo de enigmas isolados, perdendo sua grandiosidade geral. Acumulamos conhecimento como o avaro que interpreta riqueza como aquisição maníaca e posse tenaz; mas arruinamos nossa capacidade de perceber os prodígios... e talvez até mesmo de sobreviver.

Atentemos por um momento a advertência da velha Wintu, para quem o “espírito da terra” odeia-nos pelo que fizemos a nosso ambiente. É claro que *sabemos* que não existe “nenhum espírito da terra”. Entretanto, neste exato momento em que eu escrevo e o leitor me lê, em todas nossas sociedades avançadas as entranhas da terra abrigam, em silos de concreto, armas genocidas capazes de aniquilar nossa segura e protegida civilização. Em sua imaginação profundamente poética, a velha índia sem dúvida veria nesses terríveis instrumentos as fúrias vingativas da terra prontas para castigar o branco por seu orgulho jactancioso. Uma interpretação puramente fantasiosa de nossa situação, diríamos. No entanto, talvez haja mais verdade na poesia da anciã que em nossas análises de operações. Talvez ela compreenda que o espírito da terra age de maneira mais misteriosa do que ousamos acreditar, tomando emprestado do próprio homem seus instrumentos de vindita.

* * * *

Argumentei que, distanciando-nos cada vez mais da magia do ambiente, a consciência científica degrada nossa capacidade de admiração. Será injusta esta acusação? Porventura os cientistas, como os poetas visionários, não nos falam também das “belezas” e “maravilhas” da natureza?

A rigor, eles se utilizam dessas palavras. Contudo, a experiência por trás das palavras não é a mesma da visão xamanista. A consciência objetiva não expande o sentido humano

⁷ E. E. Cummings, *Poems 1923-1954* (Nova York, Harcourt, Brace 1954), p. 331.

original de assombro. Ao invés disso, substitui uma noção de beleza por outra, e ao fazê-lo isola-nos do sentido mágico de realidade ao pretender sobrepujá-lo. A beleza que a consciência objetiva percebe na natureza é a da regularidade generalizada, de relações formais elaboradas pelo Aqui ao observar coisas e fenômenos. É a beleza do enigma bem solucionado, da perfeita classificação. É a beleza que um jogador de xadrez discerne num jogo bem executado ou que um matemático vislumbra numa prova cabal. Tais belezas nomotéticas são convenientemente sumariadas e, em verdade, testificadas por uma fórmula, um diagrama ou uma generalização estatística. São as belezas da experiência reduzida a termos controláveis e reproduzíveis, embalada, dominada e armazenada.⁸ De acordo com o ideal do progresso científico, tais belezas podem ser amealhadas em compêndios e legadas à posteridade sintetizadas como conclusões estabelecidas.

Em contraste, a beleza da visão mágica é a beleza da presença profundamente sentida, sacramental. Não se percebe ordem, e sim força. Tal experiência não produz uma sensação de conhecimento consumado e rematado, mas, pelo contrário, pode começar e terminar numa avassaladora sensação de mistério. Somos amedrontados, e não informados. O ponto mais próximo a que a maioria de nós chega atualmente em recapturar esse modo de experiência seria ao partilhar a percepção do poeta ou do pintor na presença de uma paisagem, do amante na presença do ser amado. Na vertigem de tal experiência, não temos qualquer interesse em investigar, sumarizar ou solucionar. Pelo contrário, dispomo-nos a celebrar o fato simples e espantoso de essa coisa portentosa estar ali, auto-suficiente, diante de nós. Perdemos-nos no esplendor ou no terror do momento e nada pedimos além disso. Deixamos que aquilo que experimentamos — essa montanha, esse céu, esse lugar cheio de sombras repulsivas, essa pessoa notável — seja aquilo que é, pois basta o fato de ela existir.

O cientista estuda, sumariza e pronto, resolveu o enigma; o pintor pinta a mesma paisagem, o mesmo vaso de flores, a mesma pessoa vezes e vezes sem conta, contente em reexperimentar sempre a força inesgotável dessa presença. O cientista reduz a percepção da luz colorida a uma generalização meteorológica; o poeta inebriado anuncia: “Meu coração salta quando contemplo um arco-íris no firmamento”, e põe-se à procura de cem maneiras diferentes de dizer a mesma coisa sem exaurir a capacidade de outro poeta para proclamar ainda outra vez a mesma visão. Que semelhança concebível existirá entre esses dois diferentes modos de consciência? Absolutamente nenhum. Um argumento estereotipado sugere que a obra do cientista *começa* com o assombro do poeta (uma hipótese que será, no máximo, dúvida) mas que então vai *além* dele, armado com espectroscópios e fotômetros. O argumento erra o alvo: a experiência do poeta é definida justamente pelo fato de que o poeta *não* vai além. O poeta começa e termina com aquele assombro. Por quê? Porque basta; ou melhor, porque é inesgotável. Aquilo que ele viu (e aquilo que o cientista *não* viu) não melhora ao ser comprimido em forma de conhecimento. Ou deveremos acreditar que foi por deficiência de inteligência que Wordsworth jamais se transformou em meteorologista?

Se tivermos de usar a palavra “beleza” tanto para a estética das relações ordenadas como para a estética da presença ponderosa, estejamos cômicos de que se referem a experiências radicalmente diferentes. Abraham Maslow acredita que seria possível alcançar

⁸ Cf. a descrição, por Jacob Bronowsky, do projeto científico: “A ciência constitui um meio de se *ordenar os acontecimentos*: ela busca as leis nas quais basear a previsão isolada. ... O objeto da ciência consiste em ordenar o exemplo particular articulando-o a um esqueleto de lei geral”. *The Common Sense of Science* (Londres: Pelican Books, 1960), p. 119. Isto leva-o a definir a ciência como “um mecanismo previsor em processo de contínua autocorreção” (p. 117). E nisto ele encontra a beleza da ciência, uma vez que “Julgamos o mundo regular ao julgá-lo belo, pois estamos a passo com ele” (p. 112).

uma relação harmônica entre os dois modos de consciência com base na “integração hierárquica”, na qual a percepção poética teria precedência sobre a percepção objetiva.⁹ Talvez... mas devemos também considerar a possibilidade real de que em muitos indivíduos e em qualquer cultura, como um todo, os dois modos se avizinharão da mútua exclusão. É o que sugere Wordsworth quando adverte:

Doce é o saber que a Natureza traz;
Nosso *intruso* intelecto
Confunde as formas formosas das coisas:
Matamos para dissecar.

E se não nos obrigarmos a matar, não poderemos dissecar.

Em verdade, um mesmo homem pode ser capaz de ambas as experiências, em diferentes momentos, e essa possibilidade leva-nos a erros graves. O físico Max Born, por exemplo, certa vez comentou com que prazer ele traduzia poesia lírica alemã e falou da satisfação que seus colegas cientistas extraíam da música. Da mesma forma, Einstein era apaixonado pelo violino e o economista Keynes freqüentador assíduo do balé.

Tais exemplos, entretanto, lembram o patético banqueiro da peça de T. S. Eliot *The Confidential Clerk*, que encontrava mais alegria em sua distração secreta como ceramista que em sua posição pública como financista. Necessariamente, contudo, esses dois mundos tinham que se manter rigorosamente estanques; não havia possibilidade de interpenetrar. O mundo não avalia o talento de um financista segundo seu trabalho como ceramista mais que um cientista avalia a obra de outro segundo seus gostos artísticos. O trabalho do especialista deve ser julgado por seus méritos puramente objetivos; isto significa que deve estar depurado de todas suas idiossincrasias pessoais, por mais deleitáveis que sejam. É isto que significa ser um especialista. Uma paixão privada pela poesia lírica ou pelo violino não passa de um insólito detalhe biográfico na carreira de um técnico. Quando formos informados, como sem dúvida seremos em breve, que um brilhante biólogo jovem finalmente sintetizou o protoplasma num tubo de ensaio, não nos inclinaremos a protelar o julgamento de sua proeza para quando dispormos de dados sobre o amor desse técnico pela poesia de Rilke. A descoberta valerá por si mesma e o rapaz ganhará o Prêmio Nobel, ainda que seja o pior dos filisteus. E seria realmente muito estranho descobrir que as comunidades científica e técnica nutrissem qualquer sombra de dúvida quanto ao fato de o pior dos filisteus ser capaz de ser um decente membro produtivo da corporação; mais estranho ainda seria ver aquela dúvida refletida no currículo por que passam os aprendizes.

Na melhor das hipóteses, numa cultura predominantemente científica a pessoa de inclinações artísticas vive uma existência esquizóide, obrigando-se a encontrar um canto escondido de sua vida no qual aplicar seus momentos de lazer a alguma atividade criativa. Na sociedade tecnocrática, tal estratégia esquizóide está-se transformando rapidamente em praxe. Os homens constroem carreiras e moldam seus mundos nos papéis públicos de técnicos e especialistas. Guardam para si próprios seus gestos criativos, como prazeres privados e irrelevantes. Tais gestos constituem uma terapia pessoal; ajudam a manter-nos um pouco mais sãos e resistentes neste mundo sinistro; mas os homens não permitem que tais passatempos definam sua identidade profissional ou social. Prezamos nossas válvulas

⁹ A “integração hierárquica” constitui a proposta capital de *The Psychology of Science*, de Maslow, um programa de reforma que, acredita Maslow, visa a “ampliar a ciência, e não a destruí-la”, p. XVI.

criativas, mas aprendemos a mantê-las no lugar marginal que lhes compete. Ou talvez seguimos uma carreira irrepreensível como especialistas acadêmicos na categoria oficial e aprovada das “humanidades”. Desdenhamos ou jamais percebemos o fato de que aquilo que para nós constitui problemas interessantes e distrações excitantes foram paixões escravizantes para as grandes almas que criaram as matérias-primas de nossos exercícios de bom gosto cultural.

Com que facilidade nos iludimos nessas questões! Com que perfeição as capacidades assimiladoras da tecnocracia enganam e corrompem! À medida que aumenta o nível educacional da Grande Sociedade, todos nós adquirimos um verniz de cultura eclética. Decoramos nossas vidas com boas estações de rádio que tocam “exclusivamente música”, com reproduções dispendiosas dos mestres da pintura, com estantes de clássicos em brochura e com cursos de extensão sobre religião comparada. Às vezes nos aventuramos a tentar a aquarela, a estudar o violão clássico, experimentamos o arranjo de flores ou nos dedicamos à ioga. A educação superior, domada e integrada às necessidades da tecnocracia, serve-nos estudos magistrais de arte e filosofia para que aprendamos a não nos mostrar rústicos — como convém a uma sociedade de opulência imperial. As classes senatoriais da antiga Roma enviavam seus filhos às escolas atenienses; a classe média americana manda os seus à linha da montagem da universidade. Dentro de mais uma geração, nossos corredores palacianos certamente serão abrilhantados por uma conversação inigualável. Já experimentamos o que significa ter um presidente da República que enfeita todos os seus discursos com alusões eruditas, um Secretário da Defesa capaz de citar Aristóteles.

Entretanto, essas aventuras no reino da sofisticação são malvadamente subversivas. Permitem-nos arrojamos centelhas intelectuais, mas impedem, por curto-circuito, qualquer ligação ao nível mais profundo da personalidade. Ensinam-nos gestos de apreciação, mas inibem a experiência candente da visão autêntica que pudesse transformar nossas vidas e nos indispor contra a cultura dominante. Para tal transformação perturbadora da personalidade talvez bastasse *um* poema de Blake, *uma* tela de Rembrandt, *um* sutra budista... se tão-somente nos abrissemos da força da palavra, da imagem, da presença sobrenatural. Quando acontece tal sublevação da personalidade, nossos jovens rebeldes mostram-nos o resultado. Eles “caem fora”! A universidade os perde... a sociedade os perde. Bandeiam-se para a contracultura. É quando os pais preocupados,, os administradores, os tecnocratas balançam a cabeça lastimosamente e perguntam: “Em que falhamos em relação a nossos filhos?” O que querem dizer é: “Como foi que cometemos o erro de produzir crianças que tomam com seriedade tão desesperada aquilo que devia ser apenas um tempero cultural?”

Um dos piores erros que poderíamos cometer seria acreditar que excursões particulares ocasionais a algum remanescente da visão mágica da vida — algo como um feriado psíquico do modo dominante de consciência — possa ser suficiente para realizar uma espécie de doce síntese cultural que combine o melhor de ambos os mundos. Tal diletantismo seria uma solução tecnocrática, de típica pobreza, para o problema colocado por nossas necessidades psíquicas irrealizadas, e seria uma fraude do princípio ao fim. Não há alternativa: ou se travou contacto com as forças mágicas da personalidade ou não. E se as tivermos sentido dentro de nós, não teremos outra alternativa senão libertá-las e vivermos segundo a realidade que elas iluminam. Tais forças não podem ser liberadas em regime de meio expediente, tanto quanto não se pode amar perdidamente ou mergulhar no pecado em regime de meio expediente. Sugerir que se possa adotar algum meio-termo entre a

consciência mágica e a objetiva equivale simplesmente a confessar que se ignora o que seja ver *com os olhos de fogo*. Neste caso, jamais atingiremos a relação pessoal e recíproca com a realidade circundante e que constitui a essência da cosmovisão mágica. Por conseguinte, qualquer que seja nosso grau de sofisticação intelectual, como cultura continuaremos a tratar nosso ambiente natural com o mesmo carinho e respeito que o carnicheiro trata a carcassa do anima] morto.

* * * *

Entretanto, ainda que tenhamos perdido contacto com a cosmovisão xamanista que guiou a vida dos homens desde os primórdios paleolíticos da cultura humana, há um sentido em que a magia não perdeu sua força sobre nós, com o progresso da civilização. Não são apenas as aturdidas populações das chamadas sociedades subdesenvolvidas que curvam-se à ciência e à tecnologia do branco como uma forma de magia superior. Também sente assim a própria sociedade do homem branco — ainda que nós, como pessoas esclarecidas, tenhamos aprendido a ver essa magia como coisa natural e a verbalizar várias explicações para seu funcionamento que nada têm de sobrenaturais. Realmente: a ciência possui teoria, metodologia e epistemologia para corroborar suas descobertas e invenções. Mas, ai!... a maioria de nós não compreende melhor essas coisas que os selvagens apalermados da floresta. Ainda que tenhamos aprendido a manipular válvulas eletrônicas, circuitos elétricos e teimosos carburadores, poucos dentre nós seriam capazes de articular uma frase correta sobre os princípios básicos da eletricidade ou da combustão interna, quanto mais da propulsão a jato, da energia nuclear, do ácido desoxirribonucleico, ou até mesmo da amostragem estatística, que supostamente constitui a chave para a compreensão de nossas próprias opiniões coletivas.

É extraordinário notar com que tranquilidade mantemos uma crassa ignorância sobre a tecnologia, da qual dependem nossas próprias vidas. Vivemos na superfície de nossa cultura e fingimos saber o suficiente. Se somos curados de uma doença, dizemos que uma pílula ou um soro obrou a cura — como se isso significasse alguma coisa. Se a economia comporta-se aleatoriamente, papagueamos o que ouvimos a respeito de pressões inflacionárias... a balança de pagamentos... a escassez de ouro... depressões e fases de prosperidade. Além de manipular tais noções superficiais, agimos movidos pela fé. Acreditamos que em algum lugar além das pílulas e dos gráficos econômicos existem especialistas que entendem o que deve ser entendido. Sabemos que são especialistas porque, afinal de contas, falam como especialistas e, além disso, possuem graus, licenças, títulos e diplomas. Estaremos em melhor situação que o selvagem que acredita que foi curado da febre pela expulsão de um espírito maligno?

Para a maioria de nós, o jargão e as elaborações matemáticas dos peritos não passam de feitiçaria. Entretanto, estamos convictos de que se trata de uma feitiçaria que *funciona* — ou pelo menos parece funcionar, de acordo com certos critérios que os mesmos peritos dizem satisfatórios. Se os mais bem informados nos dizem que o progresso consiste em computerizar a formulação de decisões políticas e militares, quem somos nós para dizer que esta não é a melhor maneira de conduzir nossa política? Se um número suficiente de peritos afirmasse que o estrôncio 90 e o *smog* nos fazem bem, sem dúvida a maioria de nós acreditaria. Apertamos um botão e uma coisa chamada motor começa a funcionar;

comprimimos um pedal e o veículo se move; premimos ainda mais o pedal e o veículo move-se mais depressa. Se acreditarmos que temos de ir a algum lugar e se julgarmos importante chegar lá depressa, muito depressa — apesar dos perigos, do desconforto, do gasto e da fumaça — então o automóvel passa a ser uma mágica impressionante. Esta é a espécie de magia de que a ciência é capaz e que para os bruxedos xamanistas será sempre impossível. Premimos outro botão e lá se vai o míssil; se apontado corretamente, transformará em farelo toda uma cidade... e talvez, se o engenho for bastante avançado, todo o planeta. Se explodir o planeta for considerado *ato* meritório (sob certas condições bem ponderadas, é claro), então a ciência é aquilo que desejamos. Sortilégios jamais conseguirão fazer a mesma coisa.

Contudo, se em nossa sociedade o papel do especialista técnico for análogo ao do velho xamã tribal — no sentido *de que ambos são respeitados pelo populacho* como figuras que praticam uma magia misteriosa utilizando forças misteriosas — qual é a diferença importante entre culturas baseadas na experiência científica e na visionária? A diferença é real e da maior importância. Para determiná-la é preciso que estabeleçamos uma distinção entre a magia boa e a má — uma linha divisória que pode ser transposta em qualquer cultura, primitiva ou civilizada, e que na nossa foi transposta com o advento da tecnocracia.

A essência da boa magia — tal como praticada pelo xamã ou pelo artista — está em que ela procura sempre tornar acessível a todos o pleno vigor da experiência do mágico. Embora o xamã possa ser uma pessoa a quem se tenha delegado prestígio especial, seu papel consiste em conduzir seu povo às presenças sacramentais que o descobriram e que o transformaram em instrumento. Seu dom peculiar confere responsabilidade, e não privilégio. Da mesma forma, o artista expõe sua obra diante da comunidade na esperança de que através dela, como que através de uma janela, a realidade que ele percebeu seja testemunhada por todos quantos prestarem atenção. Para o xamã, o ritual desempenha a mesma função. Através da participação no ritual, a comunidade trava conhecimento com aquilo que o xamã descobriu. O ritual é o método do xamã para propalar sua visão; é sua oferta instrutiva. Se a obra do artista lograr seu intento, se o ritual do xamã for eficaz, ampliar-se-á a percepção da realidade por parte da comunidade; uma parcela das forças invisíveis se integrará à sua experiência.

Para mencionar apenas um exemplo, eis como Smohalla, o grande xamã da tribo Wanapum, um dos precursores da tradição ameríndia da Dança dos Espíritos no século XIX, conduzia seu povo em cerimônias destinadas a levá-lo ao mundo onírico por ele descoberto:

A procissão partia da velha “Casa do Salmão”, outrora usada como armazém de peixe seco e agora transformada por Smohalla em templo, onde se realizava a cerimônia religiosa. O ritual, realizado aos domingos, segundo o costume cristão, consistia na recitação alternada da litania, canto coletivo com acompanhamento de tantãs e dança com grande variedade de ritmos — sendo o tempo marcado com mímica apropriada. ... A excitação ritual era realçada por cantos, danças e percussão rítmica dos tambores, o que gradualmente hipnotizava os participantes e fazia a maioria entrar em transe, ou sonhos, como se dizia nesse culto. Narravam-se visões publicamente, segundo o costume tradicional, sendo a Dança do Sonho considerada como a cura para todos os males introduzidos pelo homem branco.¹⁰

¹⁰ Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed* (Nova York: Mentor Books, 1963), pp. 112-113.

Assim, reinos que Smohalla havia explorado abriam-se a toda a comunidade, não simplesmente através de um relato, mas através de participação pessoal.

A boa magia franqueia os mistérios a todos; a magia má procura simplesmente mistificar. O objetivo do mau mágico consiste em monopolizar o conhecimento da realidade oculta (ou simplesmente forjá-la) e utilizar o monopólio para confundir ou intimidar. O mau mágico — na forma de sacerdote ou técnico — busca alcançar o privilégio egoísta de status ou recompensa justamente através da restrição de acesso aos grandes poderes que afirma controlar. Algo da distinção que faço aqui sobrevive no conceito católico-romano de simonia, o pecado contra o Espírito Santo. O sacerdote simoniaco que utiliza seu poder privilegiado dos sacramentos para auferir ganho pessoal comete, segundo a lei da Igreja, o mais horrendo dos pecados. Está traindo aquilo que em sua profissão constitui resquício da antiga função xamanista, a de permitir o acesso de todos à presença sacramental.

Foi exatamente essa tendência da religião institucionalizada para descambar para o obscurantismo interesseiro e a manipulação autoritária que provocou a série de grandes revoltas contra as igrejas no Ocidente que culminaram no secularismo militante do Iluminismo. Entretanto, durante o processo de rejeição dos obscurantistas, alterou-se radicalmente a própria idéia de mistério. Tal como conhecido na liturgia e no ritual primordiais, tal como experimentado nos sacramentos dos cultos oraculares, o mistério constituía uma fronteira que definia correta posição do homem no mundo. Era o sagrado, aquilo que ensinava ao homem sábias limitações. A existência do mistério neste sentido — como a dimensão não-humana da realidade a ser reverenciada, e não adulterada — servia para enriquecer as vidas dos homens, descortinando-lhes um reino de inexaustível esplendor. Com o advento do ceticismo científico, contudo, o misterioso transformou-se ou num enigma engenhoso a ser solucionado ou num segredo torpe a ser desmascarado. Em ambos os casos o mistério passou a ser visto como uma intolerável barreira à razão e à justiça. Como o sagrado se transformara em disfarce de marotos e de fraudes, fora com o sagrado! *Écrasez l'infâme!*

Como observa Alfred Whitehead, “o senso comum do século XVIII... atuou sobre o mundo como um banho de lavagem moral”. Mas o que os cétricos heróicos e os sinceros agnósticos da época não previram é que “se nem só de pão vivem os homens, muito menos podem viver de desinfetantes”.¹¹ O mais trágico é que não previram a possibilidade, a rigor a inevitabilidade, de que a cosmovisão científica viesse a ser corrompida pela mesma espécie de mágica ruim que transformara o cristianismo na cidadela do privilégio espoliador. Contudo, com sua incessante insistência na especialização e na proficiência, a ciência e a tecnologia estavam destinadas a completar o ciclo e se transformarem num sacerdócio tão fechado quanto qualquer outro da história. O xamã recorria ao ritual comunitário para validar sua visão da realidade; os peritos científicos têm sido levados a buscar, cada vez mais, aprovação profissional de autoridades autoconstituídas que lhes validem o conhecimento cada vez mais esotérico.¹² O público geral tem sido obrigado a se

¹¹ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Nova York: Mentor Books, 1925), p. 59.

¹² A idéia de que o conhecimento científico constitua “conhecimento público” deve ser objeto de severas ressalvas, à medida que o trabalho dos cientistas torna-se mais esotérico, até mesmo para colegas que realizam pesquisas em outros campos científicos. Com relação a este ponto, ver os comentários de Thomas Kuhn sobre o papel do “grupo profissional singularmente competente” como o “árbitro exclusivo de realização profissional” numa cultura científica. O grupo a que os próprios cientistas se dirigem (e a medida que o tempo passa isto se aplica não só à proficiência nas ciências sociais, como também nas humanidades) “pode não ser ... tirado ao acaso de uma sociedade em geral, mas é antes a bem-definida comunidade dos colegas de profissão do cientista. ... Os membros do grupo, como indivíduos e em virtude de possuírem o mesmo treinamento e experiência, devem ser vistos *como os*

contentar em aceitar a decisão de peritos que sancionem as afirmações dos cientistas e que legitimem os projetos dos técnicos. Tudo que restava a ser feito para que tal profissionalismo autoritário se transformasse num novo regime de mágicos espúrios era que as elites políticas e econômicas comessem a açambarcar os peritos e a usá-los para seus próprios fins. E foi assim que se consolidou a tecnocracia. Chegamos por fim a uma ordem social em que tudo, desde o espaço exterior até a saúde mental, desde a opinião pública até o comportamento sexual, é demarcado como o terreno da técnica. A comunidade não ousa comer um pêssego ou castigar uma criança sem buscar a aprovação de um especialista autorizado — para que o ato não pareça uma transgressão da razão.

Até mesmo os técnicos que resistem bravamente a esse sistema, desafiando a delegação de autoridade pelo Estado, pela empresa, pela universidade, pelo partido, não podem fazer mais que pedir à comunidade que aceite a autoridade *deles* em confiança. Pois a realidade examinada pelo conhecimento científico não pode ser traduzida numa arte ou num ritual de que a comunidade possa participar. A pesquisa dos técnicos pode ser divulgada ou vulgarizada como corpo de informação — e inevitavelmente destorcida no processo. Não pode ser democratizada como forma de experiência vital. É quanto nos custa substituir o imediatismo da visão pessoal pelo distanciamento do conhecimento objetivo. A velha magia capaz de iluminar a presença sacramental numa árvore, numa lagoa, num totem é ridicularizada como uma forma de superstição indigna de pessoas civilizadas. Nada mais no mundo pode falar-nos por si próprio. As coisas, os fatos, até mesmo a pessoa de nosso próximo foram privados da voz com que outrora declaravam aos homens seu mistério. Agora só podem ser conhecidos através da mediação de especialistas que, por sua vez, têm que confiar na mediação de fórmulas e teorias, medidas estatísticas e estranhas metodologias. Para nós, porém, não há outra realidade, a menos que queiramos ser censurados como adeptos de um incorrigível irracionalismo, como aliados de forças sinistras e reacionárias.

* * * *

Poder-se-á pensar que, ao retroceder à cosmovisão xamanista, um estágio cultural sepultado no passado primitivo de nossa sociedade, eu tenha me desviado bastante dos problemas da juventude rebelde contemporânea. Não é este o caso, entretanto. O radicalismo jovem de nossa época busca às apalpadelas uma crítica que abranja ambiciosas perspectivas culturais histórica e comparativa. A Nova Esquerda que se rebela contra a manipulação tecnocrática em nome da democracia participante origina-se, muitas vezes sem o saber, de uma tradição anarquista que sempre defendeu as virtudes da horda, da tribo e da aldeia primitivas. O espírito do Príncipe Kropotkin, que aprendeu os valores anti-políticos de socorro mútuo com aldeões e nômades pouco distantes do nível neolítico, ou mesmo paleolítico, paira sobre tudo quanto os jovens falam sobre comunidade. Os beatniks e hippies levam a crítica ainda mais além. O fascínio instintivo que sentem pela magia e pelo ritual, pela tradição tribal e pela experiência psicodélica constitui tentativa de ressuscitar o extinto xamanismo do passado remoto. Ao assim proceder, reconhecem sabiamente que a democracia participante não pode pretender ser uma questão de descentralismo político-

econômico — isto e nada mais. Enquanto nossa sociedade fôr preso a fetiche da consciência objetiva, o regime dos peritos nunca estará inteiramente destruído; a comunidade estará fadada a permanecer dependente dos sumo sacerdotes que controlam o acesso à realidade. Afinal, é da própria realidade que é preciso participar, é ela que tem de ser vista, tocada, respirada com a convicção de ser o terreno supremo de nossa existência, disponível a todos, capaz de enobrecer, por sua majestade, a vida de todos quantos a ela se oferecerem. Só uma participação dessa ordem — experiencial e não meramente política — pode garantir a dignidade e a autonomia do indivíduo na sociedade. Os jovens estranhos que se cobrem de guizos e talismãs e que se dirigem aos parques públicos ou para os ermos a fim de improvisar exóticas cerimônias comuns estão, na realidade, procurando ancorar a democracia para além da cultura da proficiência técnica. Eles nos restituem a imagem do bando paleolítico, no qual, durante seus rituais, a comunidade se via ante a presença do sagrado, numa rude igualdade que antecedia classe, estado e posição. Estranho tipo de radicalismo esse, que busca inspiração no precedente histórico!

A rigor, não é possível revolucionar o presente mediante uma mera reversão àquilo que para nossa sociedade constitui um passado remoto. As culturas primitivas, pré-históricas ou contemporâneas, podem servir-nos de guias; mas de maneira alguma podemos duplicá-las. Como nos adverte Martin Buber ao analisar a cosmovisão mágica do homem primitivo, “aquele que tenta uma volta termina em loucura ou em mera literatice”.¹³ Como ele diz, precisamos é de um “*novo* pansacramentalismo”, que dilata os interstícios da tecnocracia, atuando dentro deles, e que gratifique, sempre que possível, os frustrados anseios humanos. Será necessário haver experiências — em educação, em comunitarismo — que procurem não coexistência com a tecnocracia, e menos ainda as traiçoeiras satisfações de rápida publicidade; mas que ao invés disto tenham como meta subverter e seduzir, pela força da inocência, da generosidade e da patente felicidade num mundo em que estas qualidades são cinicamente abandonadas em favor de precários sucedâneos. Para que haja um número cada vez maior de pessoas que deixem de viver segundo as imposições da tecnologia; que se recusem a destinar apenas as horas de lazer para as potencialidades mágicas de suas personalidades; que se tornem como que cegas e surdas às lisonjas de carreira, riqueza, mania de consumo, política de poder, progresso tecnológico; que possam por fim ter apenas um sorriso de comiseração para a farsa desses valores.

Além disso, entretanto, para que os homens possam vir a encarar com olho crítico muita coisa que passa por justiça social, percebendo a maneira como até os projetos mais altruístas — a luta contra a opressão racial, a luta contra a miséria e o subdesenvolvimento — podem tornar-se facilmente a alavanca da tecnocracia em seu plano de integrar cada vez mais o mundo num gerencialismo bem lubrificado e totalmente racionalizado. Nesse sentido, o verdadeiro radicalismo político de nosso tempo começa com uma vivida percepção de até que ponto a ordem tecnocrática é capaz de adaptar elevados princípios, livre expressão, justiça, razão e intenção humanitária ao propósito de se entrincheirar cada vez mais solidamente na fidelidade voluntária dos homens. É isso que nossos rebeldes mais zangados não percebem quando, no decurso de heróica confrontação, deixam-se levar pelas formas mais óbvias de violência policial e militar. Concluem precipitadamente que o status quo é sustentado por nada mais que baionetas desdenhando o fato de que tais baionetas

¹³ Buber, *Hasidism*, p. 134.

gozam do apoio de um vasto consenso, conquistado para o status quo através de meios bem mais sutis e duradouros que a força armada.

Por esta razão, o processo de persuadir os homens contra a tecnocracia nunca pode ser levado a cabo através de uma militância rígida, inflexível e arrogante, que pertence, no máximo, a tarefas de resistência ad hoc. Para além das táticas de resistência, mas determinando-as a cada momento, deve haver um estilo de vida que procure não apenas juntar forças contra os delitos da sociedade, mas também transformar o próprio sentido que os homens emprestam à realidade. Isto pode significar que, como George Fox, muitas vezes deve-se estar pronto não para agir, mas para “imobilizar-se na claridade”, confiando-se em que somente tal imobilidade possui a eloquência capaz de tirar os homens de vidas que certamente abominam interiormente, mas que o falso orgulho os obrigará a defender até a morte — a deles e a nossa.

Um fim político buscado por meios não-políticos... é o que nos diz Chuang-Tzu:

O sábio, por conseguinte, quando tem de governar, sabe a maneira de como não fazer nada. Ao deixar tudo como está, ele permanece em sua natureza original. Aquele que governar, respeitará o governado, tanto quanto ele se respeita a si próprio. Se ele ama a sua própria pessoa suficientemente para deixá-la permanecer em sua verdade original, governará os outros sem feri-los. Que contenha os fortes impulsos que sente nas profundezas de seu ser, e o impelem à ação. Permaneça tranquilo, sem olhar, sem escutar. Fique sentado como um cadáver, com a força de um dragão vivo em torno de si. Em perfeito silêncio, sua voz será como o trovão. Seus movimentos serão invisíveis com os de um espírito, mas as forças celestes irão em seu auxílio. *Despreocupado, sem nada fazer*, verá tudo amadurecer à sua volta. Onde encontrará tempo para governar?¹⁴

Talvez somente assim tornemos visível a magia submersa da terra e tornemos mais próxima aquela Cultura na qual o poder, o conhecimento e a consecução recuem diante do grande propósito da vida. Propósito este que, conforme ensinava um velho xamã Pawnee, consiste em abordar com uma canção todo objeto que encontrarmos.

¹⁴ Thomas Merton, tradução, *A Via de Chuang-Tzu* (Petrópolis, Editora Vozes, 1969, p. 94).

APÊNDICE

Objetividade sem Limites

O CONTEÚDO DESTES APÊNDICES VISA A OFERECER UMA ilustração mínima da psicologia da consciência objetiva caracterizada no Capítulo VII. Os exemplos serão poucos, mas poderiam ser multiplicados vezes sem conta.

É possível que alguns leitores protestem, afirmando que tais exemplos de objetividade não proporcionam uma imagem “equilibrada” da ciência e da tecnologia, dando realce injusto a certas barbaridades e absurdos. Por isso desejo esclarecer, em três pontos, como e por que foram escolhidos.

1) Ocorre frequentemente que, quando se entabula uma discussão sobre os aspectos menos meritórios da pesquisa científica e da inovação técnica, os casos analisados sejam exemplos obviamente extremos, condenados por unanimidade (como o dos médicos nazistas que realizavam experiências com seres humanos) ou imagens tiradas da ficção científica, facilmente rejeitadas justamente por *serem* fictícios. Os exemplos constantes deste apêndice não se originam de nenhuma dessas duas fontes. Pelo contrário, derivam-se daquilo que, acredito, se poderia chamar de ciência (e incluo no termo as ciências behavioristas) e tecnologia “oficiais”. Tentei oferecer relatórios, exemplos e pronunciamentos de fontes das mais idôneas, às quais não se negará respeitabilidade profissional. Minha meta consiste em apresentar exemplos que tenham um caráter rotineiro, senão casual, e que, portanto, possam ser considerados como a voz da ciência e da tecnologia normais, cotidianas, praticadas em nossa sociedade com um senso de completa inocência e ortodoxia — e muitas vezes com polpidos subsídios governamentais. Na verdade, suspeito que muitos cientistas e técnicos nada veriam de reprovável nas observações e projetos aqui referidos; pelo contrário, é provável que os considerem perfeitamente válidos, senão interessantes projetos a que só uma mentalidade lamentavelmente anticientífica seria capaz de objetar.

2) Além disso, creio que o material aqui apresentado constitui exemplos típicos daquilo que a tecnocracia mostra-se mais disposta a recompensar e apoiar. São exemplos dos projetos e dos homens que decerto ganharão destaque cada vez maior à medida que a tecnocracia consolidar seu poder. Por mais benéficos que sejam os subprodutos da explosão da pesquisa em nossa época, o interesse principal de seus pródigos financiadores continuará a voltar-se para o aperfeiçoamento de armas, técnicas de controle social, manipulação de mercado e subversão dos processos democráticos através do monopólio das informações e do consenso adulterado. O que a tecnocracia deseja, portanto, são homens de indiscutível objetividade, capazes de se dedicar a qualquer missão e de cumpri-la, com poucos escrúpulos acerca da aplicação final do resultado de seu trabalho.

Com o passar do tempo, é bem possível que pessoas sensíveis e talentosas achem cada vez mais difícil servir à ordem tecnocrática. Mas esses penitentes — os Norbert Wiener, os Otto Hahn e os Leo Szilard em potencial — serão facilmente substituídos por carreiristas complacentes que façam o que deles se espera, que tapem os olhos, a boca e os ouvidos enquanto continuam a pesquisa e que sejam capazes de se convencer, de que seu

prestígio seja, na verdade, a justa e agradável recompensa por sua busca idealista do conhecimento. É de se crer que um homem contratado por piromaniacos para inventar fósforos mais eficientes em algum momento tivesse um vislumbre de sua culpa. Mas a fama e o dinheiro operam prodígios para instilar sentimentos de inocência.

Não muito antes de sua morte, o maior cientista que existiu desde Newton confessou ao mundo que, se tivesse de começar tudo de novo, teria preferido ser um bom sapateiro. Tenho pensado muitas vezes que, antes de aprender qualquer coisa a respeito de mésons, teoria da informação ou ADN, todos os jovens que aspiram à condição de cientista ou técnico deveriam ser confrontados com essa pesadosa confissão e obrigados a analisar suas implicações. Infelizmente, porém, desconfio que no lamento do eminente cientista haja um pathos tão profundo que já não possa mais ser compreendido pela desconcertante multidão de aprendizes de feiticheiro que se acotovelam para ingressar no baile tecnocrático. E quando cientistas e técnicos enveredam por um caminho, não tardam a segui-los pseudocientistas e engenheiros sociais. Em face das ofuscantes tentações de um circo de pesquisas onde o céu é o limite, que tempo sobra para a sabedoria tradicional ou a dúvida moral? Essas coisas desviam a atenção do foco brilhante, definido e monomaniaco que rende dividendos ao perito — sobretudo quando se tem em mente que nos campos técnicos hoje em dia os aprendizes ou se distinguem cedo... ou talvez nunca. Assim, a busca trabalhosa pelo sucesso rápido e atordoante parte em todas as direções. Se pudermos descobrir um meio de enxertar a cabeça de um babuíno num gaio azul (afinal, por que não?)... se pudermos sintetizar um vírus bastante letal para liquidar toda uma nação (afinal, por que não?)... se pudermos inventar uma máquina para escrever tragédias gregas (afinal, por que não?)... se pudermos engendrar uma maneira de levar o público a acreditar que Guerra é Paz e que o abrigo radioativo pode ser nosso lar (afinal, por que não?)... se pudermos descobrir uma maneira de programar sonhos que possibilite talvez a inserção de anúncios comerciais (afinal, por que não?)... se pudermos imaginar um modo de mexer no ADN de modo que os pais possam planejar uma prole de garantidos Mozarts, Napoleões ou Jesus Cristos (afinal, por que não?)... se pudermos inventar uma maneira de disparar passageiros como balas de Chicago a Istambul (afinal, por que não?)... se pudermos aperfeiçoar um computador capaz de simular a mente de Deus (afinal, por que não?)... nosso nome estará feito!

Trata-se, mais uma vez, da estratégia fundamental da tecnocracia. Ela monopoliza o terreno cultural; açambarca e prevê todas as possibilidades. No que se relaciona à ciência e à tecnologia, a preocupação da tecnologia consiste em manter sua cartola de mágico cheia de toda forma concebível de pesquisas e aperfeiçoamentos, a fim de melhor confundir e pasmar a população. Para tanto deve estar pronta a auxiliar todo e qualquer acesso intelectual que pretenda ser ou investigar alguma forma de conhecimento científico. Afinal de contas, nunca se sabe o que poderá advir da pesquisa pura. Por isso é melhor comprá-la a granel, de modo que se possa escolher o que explorar e desenvolver.

3) A noção de “equilíbrio”, aplicada à avaliação do trabalho científico ou técnico, implica na existência de valores bem definidos que possam ser utilizados para distinguir uma realização conveniente de uma realização inconveniente. A suposição de que tais valores existam em nossa cultura é extremamente equívoca, mas desempenha um papel de importância crítica na política da tecnocracia, constituindo, em verdade, uma de suas defesas mais robustas.

De saída, devemos compreender que não existe absolutamente nenhum meio, sob princípios estritamente científicos, para invalidar *qualquer* procura objetiva de conhecimento, não importa o fim a que possa levar ou a maneira como ela se realiza. Um determinado projeto poderá ser indigerível para os mais melindrosos dentre nós — por “motivos puramente pessoais”; nem por isso, entretanto, ele deixa de ser um legítimo exercício de objetividade. Afinal, conhecimento é conhecimento; e quanto mais, melhor. Do mesmo modo que Leigh-Mallory empreendeu a escalada do Everest simplesmente “porque ele estava lá”, o espírito científico dispõe-se a solucionar enigmas e deslindar mistérios pelo simples fato de existirem. Que maior justificação faz-se necessária?

Depois que uma área de experiência é identificada como objeto de estudo ou interferência experimental, não existe nenhum motivo racional para negar ao espírito inquisitivo o direito de saber sem questionar a atividade científica em sua totalidade. Para isso seria necessário que se invocasse alguma noção de “sagrado” ou de “sacrossanto” para designar uma área da vida vedada à indagação ou à manipulação. Mas como toda a história da consciência objetiva tem constituído uma longa e incessante batalha contra tais idéias suspeitamente nebulosas, esses conceitos só sobrevivem em nossa sociedade como parte de um vocabulário atávico. São as rosas ressequidas que encontramos esmagadas nos diários de uma era pré-científica.

Somos tristemente iludidos pelo velho chavão pesaroso que nos diz que a moralidade não conseguiu “acompanhar” o progresso técnico (como se a moralidade fosse um “campo de conhecimento”, a cargo de peritos não-identificados mas, presumivelmente, incompetentes). A expansão da consciência objetiva deve realizar-se, forçosamente, em detrimento da sensibilidade moral. A ciência asfixia a experiência de sacralidade onde quer que a encontra, e o faz sem mágoa, talvez com fervor fanático. E na ausência de um sentido vivo e ardente do sagrado, todo compromisso ético não passará de retórica humanista superficial. Resta-nos, na melhor das hipóteses, boas intenções e gestos de boa vontade sem nenhuma relação com a experiência que lhe confira autenticidade, e que, portanto, reduzem-se a embaraçada perplexidade tão logo um pesquisador mais obstinado, mais objetivo, coloca a pergunta “Por que não?” Tendo utilizado o bisturi do ceticismo científico para extirpar do terreno cultural todas as barreiras irracionais à inquisição e à manipulação, a consciência objetiva para explorar em todas as direções. E é o que ela faz.

Só quando percebemos o caráter essencialmente irrefreável da consciência objetiva — seu impulso incontido para o conhecimento e a proficiência técnica de toda espécie — é que se torna irrelevante, bem como extremamente precária, a exigência de uma apreciação equilibrada de suas realizações. Defender a ciência e a tecnologia por referência a equilíbrio constitui, na verdade, o pior vício de nossa cultura, traindo um superficialismo ético que na realidade é aterrador. Pois o equilíbrio solicitado *não* é algo que a comunidade científica proporcione por si mesma ou que em qualquer sentido empregue como controle de suas atividades. Ao invés disso, somos *nós*, o público, que supostamente deveremos fornecer o equilíbrio através de nossos julgamentos particulares daquilo que a consciência objetiva nos apresenta. Os cientistas e os técnicos gozam de liberdade — com efeito, exigem a liberdade — de fazer *absolutamente tudo* a que a curiosidade ou um contrato de pesquisa os levarem. E enquanto realizam suas atividades completamente indiscriminadas, a tecnocracia que os apadrinha oferece ao público uma carteia de marcação na qual, segundo nossas predileções pessoais, podemos atribuir àquelas atividades as notas que bem entendermos. É um processo admiravelmente pluralista: a tecnocracia pode dar-se ao luxo de ser pluralista

nessa questão, pois sabe que a longo prazo haverá abundância de realizações e descobertas para satisfazer o gosto de todos. Afinal de contas, se uma pessoa não parar de meter a mão num saco contendo um número infinito de coisas, mais cedo ou mais tarde obterá coisas boas suficientes para compensar as coisas indesejáveis que lhe coube. Entretanto, o equilíbrio no caso não é absolutamente garantido pelos que encham o saco; depende inteiramente do acaso e da avaliação pessoal.

Chegamos assim ao mais baixo nível concebível de discurso moral: tabulação e média *ex post facto* num contexto de conduta humana aleatória. O equilíbrio que emerge de tal situação poderia perfeitamente ser também obtido se nossa sociedade aquiescesse em subvencionar todo capricho surgido numa comunidade de lunáticos, no pressuposto de que parte da produção de tal método satisfaria qualquer critério de valor. No que tange à discriminação moral, os mandarins técnicos e científicos da tecnocracia não agem de maneira muito diferente do compositor de música aleatória, que nos oferece um caos de sons: se não gostamos daquilo que ouvimos, basta esperar mais um pouco. Eventualmente... eventualmente... dar-se-á uma concatenação de ruídos que nos agrada o gosto. Nesse ponto, presumivelmente, a peça estará justificada como um todo.

Por conseguinte, a exigência de uma visão equilibrada da ciência e da tecnologia equívale a algo como um jogo trapaceado que a tecnocracia pratica com o público geral. Como o equilíbrio não constitui em nenhum sentido uma disciplina ética que a tecnocracia imponha a si mesma por referência a um fim moral preestabelecido, não temos a menor garantia de que o futuro do trabalho técnico e científico tenha algo a nos oferecer além do que ele já nos vem dando. Nossa única certeza é de que a consciência objetiva permeará, militante e inexoravelmente, maior número de áreas da vida, entrincheirando-se cada vez mais em nossa experiência sua dicotomia alienante, sua hierarquia odiosa e seu imperativo mecanicista. À medida que isto ocorrer, os sonhos da razão se transformarão progressivamente num pesadelo de despersonalização. Quem quiser saber como o mundo parecerá então aos homens não precisa sequer recorrer às fantasias da ficção científica; basta que examine as atividades e os sentimentos daqueles cuja capacidade de experiência já tenha sido violentada pelo ethos da objetividade. E foi para esse fim que selecionamos os exemplos abaixo.

1) O primeiro exemplo já tem quase um século; mas foi mencionado sem ressalvas num recente estudo de psicologia como exemplo importante de pioneirismo no campo da neurologia. Refere-se ao trabalho do Dr. Roberts Bartholow, do Colégio Médico de Ohio. Em 1874 o Dr. Bartholow realizou várias experiências numa mulher de 30 anos, de nome Mary Rafferty, descrita como “um tanto atoleimada”. As experiências envolviam a passagem de uma corrente elétrica no cérebro da paciente, após uma trepanação. Seguem excertos das notas do Dr. Bartholow, que diz como exórdio: “Pareceu-me da maior conveniência apresentar os fatos como os observei, sem comentário”.

Observação 3. Introduzi uma agulha isolada no lobo posterior esquerdo. ... Mary queixou-se de uma fortíssima e desagradável sensação de formigação em ambas as extremidades direitas. Para a obtenção de reações mais definidas, foi aumentada a força da corrente. ... sua fisionomia revelou grande aflição, e ela começou a chorar. ... a mão esquerda estendeu-se ... os braços agitaram-se em espasmos clônicos, os olhos tornaram-se fixos, com as pupilas muito dilatadas, os lábios azularam e a boca começou a espumar. (Citado em David Krech, “Cortical Localization of Function”,

in Leo Postman, ed., *Psychology in the Making* [Nova York: A. A. Knopf, 1962], pp. 62-63.)

Três dias depois dessa experiência, Mary Rafferty morreu. Quem julgar que tais experiências com pacientes *humanos sejam raras* — sobretudo com pessoas prisioneiras como Mary Rafferty — deve ver M. H. Pappworth, *Human Guinea Pigs: Experimentation on Man* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967).

2) Dedicar um suspiro de pesar pelo destino dos animais destinados a experiências de laboratório é considerado extremamente excêntrico. Entre as razões disto está sem dúvida a incapacidade do leigo de formar uma imagem clara do que está acontecendo ao animal através da terminologia técnica dos relatórios publicados nas várias revistas de fisiologia, psicologia e pesquisa médica, bem como a suposição generalizada de que tal pesquisa visa diretamente ao benefício humano, sendo, portanto, necessária. O trecho que segue faz parte de um relatório bastante pormenorizado de uma pesquisa realizada para o Ministério do Abastecimento da Grã-Bretanha durante a II Guerra Mundial a respeito dos efeitos de gases venenosos. Embora o relatório enverede por um número excessivo de tecnicismos, a situação é simplesmente a seguinte: o pesquisador inoculou uma forte dose de levisita no olho de um coelho; durante as duas semanas seguintes registra a maneira exata como o gás destrói o olho do animal. Note-se, porém, como a terminologia e o estilo lacônico distanciam-nos da realidade da questão. Como no caso acima de Mary Rafferty, é impossível manter em mente que o episódio desenrola-se diante de um observador humano.

Lesões muito severas terminando em perda do olho: ... Em dois olhos do 12, na série de lesões muito severas, a ação destrutiva da levisita provocou necrose da córnea antes de os vasos sanguíneos se terem dilatado até alcançá-la. Ambas as lesões foram produzidas por uma gota grande. Num dos casos o coelho foi anestesiado; no outro, não foi anestesiado, sendo-lhe permitido fechar o olho imediatamente, espalhando assim a levisita sobre todo o saco conjuntival [globo ocular]. A sequência de acontecimentos neste olho começa com espasmo instantâneo das pálpebras, seguido por lacrimação em 20 segundos (a princípio, lágrimas claras; depois de um minuto e 20 segundos, secreção Harderiana leitosa). Em seis minutos a terceira pálpebra começa a tornar-se edematosa [inchada] e em 10 minutos as próprias pálpebras começam a inchar. O olho mantém-se fechado, com piscadas ocasionais. Em 20 minutos o edema [inchação] é tão grande que o olho mal pode manter-se fechado, com as pálpebras sendo afastadas do globo. Em três horas não é possível ver a córnea e há petequias conjuntivais [hemorragias minúsculas]. Prossegue a lacrimação.

Em 24 horas o edema começa a ceder e o olho segrega muco pus. Há uma violenta irite [inflamação] e a córnea apresenta-se edematosa em todo o terço superficial. ... No terceiro dia há forte secreção e as pálpebras ainda estão inchadas. No quarto dia as pálpebras ficam coladas pela secreção. Há severa irite. As córneas não se mostram muito inchadas... No oitavo dia há hipópion [pus], as pálpebras apresentam-se endurecidas e contraindo-se sobre o globo, impossibilitando que o olho se abra completamente. ... Em 10 dias a córnea ainda está avascularizada, muito opaca e coberta de pus. No 14º dia o centro da córnea parece liquefazer-se e fundir, deixando uma descemetocoele [membrana sobre a córnea] que permanece intacta até o 28º dia, quando rompe deixando apenas os restos de um olho numa massa de pus. (Ida Mann, A. Pirie, B. D. Pullinger, "An Experimental and Clinical Study of the Reaction of the Anterior Segment of the Eye to Chemical Injury, With

À guisa de explicação da validade metodológica de tal pesquisa, P. B. Medawar oferece a seguinte observação:

A despeito de todas suas imperfeições, o Behaviorismo, concebido antes como uma metodologia que como um sistema psicológico, ensinou à Psicologia, com ênfase brutal, que “o cão está uivando” e “o cão está triste” constituem afirmações de natureza empírica totalmente diferentes; que os céus livrem a Psicologia de voltar a esquecer a distinção. (P. B. Medawar, *The Art of the Soluble* [Londres: Methuen, 1967], p. 89.)

Uma coisa que o Professor Medawar não deixa clara é em quem recaiu a “ênfase brutal” dessa distinção, se no pesquisador ou no paciente. Por exemplo, fará alguma diferença para a metodologia que o paciente seja capaz de dizer “Estou triste”, “Estou ferido”?

Para uma análise judiciosa da ética e da psicologia das experiências com animais (assim como para mais alguns exemplos arrepiantes de tal atividade), ver Catherine Roberts, “Animais in Medical Research”, em seu livro *The Scientific Conscience* (Nova York: Braziller, 1967).

3) O exemplo seguinte foi extraído de um estudo sobre os efeitos de bombardeios sobre a população civil, com referência especial aos prováveis resultados de um bombardeio termonuclear. A pesquisa foi realizada na Divisão de Pesquisa Social Aplicada da Universidade de Colúmbia, com recursos da Força Aérea Norte-Americana e do Gabinete da Diretoria do Serviço de Saúde Pública dos E.U.A., e publicada com ajuda de um subsídio da Fundação Ford. Vale observar que as conclusões do pesquisador são de modo geral otimistas quanto às possibilidades de rápida recuperação de uma guerra nuclear. O autor chega mesmo a especular que a destruição generalizada do acervo cultural em tal guerra talvez tivesse o mesmo efeito a longo prazo que a devastação pelos bárbaros da arte e da arquitetura greco-romana: ou seja, uma libertação da mão morta do passado artístico como a que preparou o caminho para o Renascimento italiano.

Deliberadamente, evitamos despertar emoções. Nesta área, que com tanta intensidade evoca horror, medo ou esperança, um cientista sente forte tentação de atenuar seus padrões de objetividade e dar largas a seus próprios sentimentos subjetivos. Ninguém pode deixar de ser profundamente perturbado e abalado pelos fatos das armas nucleares. Tais sentimentos são decerto necessários para motivar ações, mas não deverão distorcer uma investigação da verdade ou previsões factuais.

Este livro trata das consequências sociais do bombardeio real, começando com diferentes tipos de destruição como acontecimentos físicos dados, determinando passo a passo os efeitos sobre populações urbanas — seu tamanho, composição e atividades — e, finalmente, investigando as repercussões sobre as populações nacionais e países inteiros. ... Embora preocupem-nos profundamente as implicações morais e humanitárias da destruição nuclear, excluimo-las deste livro, não por julgá-las de importância secundária, mas por serem melhor tratadas em separado e num diferente contexto.

Contudo, este “diferente contexto” até agora ainda não foi explorado pelo autor. Analisa ele, porém, o “efeito sobre o moral” da carnificina indiscriminada. Note-se como o

uso de frases como “aparentemente”, “parece que”, “pode-se argumentar” e “indícios de que” desnaturam claramente o horror dos assuntos em pauta.

O impacto das baixas sobre o moral origina-se sobretudo da contemplação real de mortos ou feridos e do choque emocional decorrente da morte de familiares e amigos. ... Nenhum outro aspecto de um ataque aéreo causa perturbação emocional tão severa quanto a visão real de morte e agonia. Entrevistas com pessoas que sofreram um ataque atômico revelam que 1/3 delas experimentaram choque emocional devido às baixas que testemunharam, ao passo que apenas 5% ou menos exibiram medo ou outra forma de perturbação emocional devido ao fulgor da explosão, ao estrondo, à devastação ou aos incêndios.

Um ataque atômico provoca mais reações emocionais que um ataque convencional. Declara Janis:

“Aparentemente, o forte abalo constatado nas testemunhas do ataque deveu-se não apenas ao grande número de baixas, como também ao caráter específico das lesões, sobretudo o aspecto físico inteiramente alterado das pessoas que sofreram queimaduras severas. Por essa razão, parece muito provável que, como correlativo das excepcionais propriedades destrutivas da arma atômica, se tenha verificado, entre as pessoas ilesas, um impacto emocional invulgarmente intenso, provocado pela visão dos feridos”.

O forte abalo emocional resultante da visão de corpos lacerados tem sido também constatado em desastres mais comuns em tempo de paz, como uma explosão de fábrica.

Esta perturbação emocional interessa-nos aqui apenas na medida em que afeta o comportamento manifesto dos habitantes das cidades. Duas reações contraditórias podem ser aventadas como efeitos a curto prazo. Pode-se argumentar que prevaleçam apatia e desorganização. Por outro lado, é concebível que a perturbação emocional causada pelas baixas intensifique as atividades de socorro ou defesa. Conquanto haja indícios de ambas as formas de reação após um desastre, a última é estimulada por uma liderança eficaz que dirija os sobreviventes para atividades úteis. (Fred C. Iklé, *The Social Impact of Bomb Destruction* [Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1958], pp. VII-VIII; 27-29.)

4) Como os trechos acima deixam perceber, a nova ciência social da análise de operações vem realizando uma tarefa bastante ambiciosa no que toca a explorar caminhos de pesquisa até então abandonados. Eis, por exemplo, algumas sugestões para pesquisa, pela qual a RAND Corporation recebeu subsídios governamentais de vários milhões de dólares durante 1958, como parte de seus estudos de defesa civil:

Deve-se fazer um estudo sobre a sobrevivência de populações em ambientes semelhantes a abrigos superlotados (campos de concentração, vagões de carga apinhados como os utilizados pelos alemães e russos, navios-transporte, prisões abarrotadas, botes salva-vidas e submarinos com excesso de lotação, etc.). Talvez se descobrissem alguns princípios básicos úteis que pudessem ser adaptados ao programa de abrigos.

O objetivo de tal pesquisa seria “atuar como garantia de que os aspectos mais desagradáveis da experiência tivessem sido previstos por um governo em tempo de *paz* e considerados suportáveis”. (Herman Kahn, “Some Specific Suggestions for Achieving Early Non-Military Defense Capabilities and Initiation Long-Range Programs”, RAND Corporation Research Memorandum RM-2206-RC, 1959, pp. 47-48.)

E para citar apenas mais um exemplo do elã verdadeiramente faustiano de nossa pesquisa bélica, vejamos esse prognóstico de um engenheiro naval:

O clima e as condições de tempo nunca são neutros. São inimigos terríveis ou poderosos aliados. Tentemos imaginar as fantásticas possibilidades de uma nação que possuísse os meios de determinar, sobre grandes áreas, ou talvez sobre todo o planeta, a distribuição de calor e frio, chuva e sol, inundação e seca, para vantagem própria e de seus aliados e para detrimento de seus inimigos. *Temos* de pensar nisto — *já* — pois é nessa direção que a tecnologia nos está conduzindo. ...

Já não se trata de perguntar “Quando a humanidade será capaz de modificar as condições de tempo em grande escala e de controlar o clima?” A pergunta é “Quais cientistas conseguirão isso primeiro, os americanos ou os russos?” ... (Comandante William J. Kotsch, Marinha dos E.U.A., “Weather Control and National Strategy”, *United States Naval Institute Proceedings*, julho de 1960, p. 76.)

5) A clássica justificativa para o progresso tecnológico tem sido a de que ele invariavelmente liberta os homens das dificuldades da existência e lhes proporciona o lazer em que fazer “usos verdadeiramente humanos” da vida. Os trechos seguintes sugerem, entretanto, que quando finalmente chegarmos a esse planalto de lazer criativo, é bem possível que já o encontremos densamente povoado por uma espécie ainda mais benéfica de invenções que terão coisificado a própria criatividade. De maneira alguma está claro que a justificativa dessa forma de progresso seja outra senão o imperativo tecnocrático: “O que pode ser feito deve ser feito”.

Gostaria de ensinar uma máquina a escrever uma quintilha, e desconfio que posso fazê-lo. Tenho certeza de que na primeira fornada será fácil para qualquer pessoa determinar num grupo apanhado ao acaso quais foram as criadas por uma máquina IBM. Entretanto, dentro de pouco tempo as diferenças talvez não sejam tão claras. No momento em que conseguirmos fazer isto teremos realizado uma experiência psicológica em novos termos que pela primeira vez poderá proporcionar uma definição clara de humor (Edward Teller, “Progress in the Nuclear Age”, *Mayo Clinic Proceedings*, janeiro de 1965.)

Um computador pode ser usado para compor uma sinfonia? Minha experiência como programador de um grande computador digital para criação de composições musicais originais habilita-me a afirmar que esta simples idéia provoca incredulidade e indignação em muitos setores. Em parte essa reação reflete a concepção extrema da tradição romântica do século XIX, que considera a música como comunicação direta de emoção entre o compositor e o ouvinte — “de coração a coração”, no dizer de Wagner. Em respeito a esse ponto de vista deve-se admitir que *ainda* não entendemos o aspecto subjetivo da comunicação musical o bastante para estudá-lo em termos precisos. ... Por outro lado, a música tem realmente um lado objetivo. A informação ali codificada relaciona-se com entidades quantitativas como altura e duração do som, sendo portanto acessível a análise racional e em última instância matemática. ... é possível, pelo menos em teoria, construir-se tabelas de probabilidades descrevendo um estilo musical, tal como barroco, clássico ou romântico, e talvez até o estilo de um determinado compositor. Dispondo-se de tais tabelas, poder-se-ia então inverter o processo e compor música num dado estilo. (Lejaren A. Hiller, Jr., in *Scientific American*, dezembro de 1959. Grifo nosso.)

O aspecto mais ominoso de tais afirmações é o indefectível “ainda” que neles aparece. Outro exemplo: “Nenhuma tecnologia *ainda* oferece esperanças de duplicação da criatividade humana, sobretudo no sentido artístico, talvez porque *ainda* não compreendamos as condições e o funcionamento da criatividade. (Isto não significa negar

que os computadores possam ser auxílios valiosos para a criatividade humana.)” (Emmanuel G. Mesthene, *How Technology Will Shape the Future*, Harvard University Program on Technology and Society, Reprint Number 5, pp. 14-15.) O pressuposto contido em tais declarações é quase cômico, pois o homem que pensa que a criatividade possa *ainda* vir a tornar-se uma tecnologia não tem qualquer possibilidade de um dia vir a entender o que é a criatividade. Entretanto, podemos estar certos de que os técnicos por fim encontrarão um mau sucedâneo mecanizado e nos persuadirão que a coisa é autêntica.

6) É bastante grande o número de obras literárias que tratam de encarceramento e da pena de morte, criadas por escritores como Tolstoi, Camus, Dostoievsky, Sartre e Koestler. Contudo, como tais homens só nos oferecem ficção imaginativa, suas obras são obviamente de pouco valor científico. O exemplo a seguir constitui uma tentativa de dois psiquiatras de obter, finalmente, dados concretos sobre a experiência de aguardar execução. O grupo de amostragem é formado por dezenove pessoas no corredor da morte de Sing Sing. “Seria de esperar”, dizem os pesquisadores, “que mostrassem severa depressão e devastadora ansiedade, mas nenhum desses sintomas era evidente entre essas 19 pessoas. Quais mecanismos permitiam-lhes evitar essas reações a tal tensão mortificante? Seus padrões emocionais ter-se-iam modificado durante um ano ou dois na cela da morte? E tais defesas funcionam até o momento de execução — ou desmoronam perto do fim?”

Eis as descrições sucintas dos psiquiatras sobre seus espécimens — todos os quais, observam, provêm de “ambientes humildes”, com longa experiência de instituições correcionais, e nenhum dos quais havia premeditado durante muito tempo os assassinatos pelos quais foram condenados. Note-se com que eficiência a terminologia e os dados distanciam o observador, de modo que ficamos sem nenhuma idéia do caráter da presença humana com a qual esses patéticos prisioneiros interagiam — decerto um fator crítico na situação. Note-se também como a tabulação final de observações transforma a questão de vida e de morte numa abstração estatística.

Esta interna é a única mulher da série. É de inteligência obtusa, age com jovialidade e coquetismo. Mostrava-se geralmente eufórica, mas tornava-se temporariamente deprimida quando pensava que seu caso ia mal. Queixava-se com frequência de insônia e inquietação. Esses sintomas logo desapareciam quando era visitada por um psiquiatra a quem gostava de ver e a quem falava num tom de autojustificação e autocompaixão. Testes psicológicos revelaram sentimentos generalizados de insegurança, defesas repressivas e incapacidade de lidar com sentimentos de cólera ou agressividade de maneira eficaz.

Este interno é um indivíduo analfabeto e desajustado, condenado como cúmplice de latrocínio com morte. Possuía um Q.I. geral de 51. Mostrava principalmente depressão, alheamento e reflexão obsessiva sobre os detalhes de seu crime e condenação. Por fim criou um sistema paranoide mal elaborado segundo o qual ele fora supostamente traído e falsamente incriminado por sua namorada e um dos corréus. Apesar da frouxidão de sua sistematização persecutória, foi acompanhada por nítida melhoria de ânimo e redução da ansiedade.

Este é um dos dois internos desta série que usa a preocupação religiosa como principal mecanismo de defesa. Expunha sua situação repetidamente, quase palavra por palavra, assim: “Ninguém pode entender o que eu sinto a menos que estivesse em meu lugar. Cristo veio a mim e eu sei que ele morreu por meus pecados. Não importa que eu seja eletrocutado ou não. Depois disto vou para outro mundo e estou preparado para ele”. Com a continuação de sua estada ele se torna cada vez mais hostil e antagonico, e seu comportamento diverge progressivamente de sua

declarada profissão de fé. Além de ruminação obsessiva, passa a empregar projeção e alheamento para repelir sentimentos de ansiedade e depressão.

Os pesquisadores assim sumariam suas observações:

Mecanismos psicológicos de defesa utilizados

(Totalizam mais de 19; alguns usavam mais de um mecanismo)

Negação por isolamento de afeto	7
Negação por minimização do problema	4
Negação por formação de ilusões	1
Negação por viver apenas no presente	4
Projeção	7
Obsessão por apelos legais	3
Obsessão por religião	2
Obsessão por assuntos intelectuais ou filosóficos	5

(Harvey Bluestone e Carl L. McOahee, “Reaction to Extreme Stress: Impending Death by Execution”, *The American Journal of Psychiatry*, novembro de 1962, pp. 393-96).

7) Consta que durante o último decênio os mais promissores talentos científicos têm deixado a física pela biologia e pela medicina, campos em que as novas fronteiras de pesquisa têm começado a revelar perspectivas mais excitantes. Alguns deles competem em engenhosidade com o Dr. Moreau, personagem de H. G. Wells.

O Dr. Vladimir Demikhov, eminente cirurgião soviético cujos enxertos de cabeças e membros adicionais ou diferentes em cães têm despertado considerável atenção, apresentou uma nova sugestão para o desenvolvimento da cirurgia de transplantes.

Segundo o “Soviet Weekly”, o Dr. Demikhov acredita que seria simples armazenar órgãos para transplante posterior — não pela criação de técnicas para bancos de determinados órgãos ou tecidos, mas sim enxertando-se temporariamente o órgão no exterior de “vegetais” humanos.

Um “vegetal” humano é um ser humano que, por acidente ou enfermidade, perdeu toda vida inteligente, mas cujo organismo funciona normalmente. O “banco” do cirurgião consistiria em corpos tecnicamente vivos, cada um dos quais mantendo externamente vários órgãos adicionais. (Anthony Tucker, correspondente científico, *The Guardian* [Londres], 20 de janeiro de 1968.)

Para um estudo de divulgação de trabalhos recentes no campo das ciências biológicas, ver Gordon Rattray Taylor, *The Biological Time-Bomb* (Nova York: World, 1968). Entre outras possibilidades empolgantes que os biólogos já preparam conta-se a capacidade de se produzir seres humanos idênticos, com partes intercambiáveis e perfeita coordenação coletiva. Teremos então, “seres humanos excepcionais em número ilimitado”, bem como equipes de basquetebol... e (sem dúvida) exércitos ideais.

8) Seguem dois exemplos de cientistas envidando esforços supremos para defender a dignidade da pesquisa pura contra quaisquer intromissões moralizantes.

Em dezembro de 1967, o Dr. Arthur Kornberg, geneticista laureado com o Prêmio Nobel, anunciou a primeira síntese bem sucedida do ADN virótico, passo importante para a criação da vida num tubo de ensaio. Após o anúncio da façanha, o Dr. Kornberg foi entrevistado pela imprensa.

Por fim, colocou-se o problema moral. “Dr. Kornberg, o senhor antevê o dia em que seu trabalho entrará em conflito com a moralidade tradicional?” O Dr. Kornberg mais uma vez tirou os óculos, baixou a vista e meditou. Mansamente, respondeu: “Jamais podemos prever os benefícios *que advirão* de avanços em nosso conhecimento básico. Não existe conhecimento que não possa ser mal utilizado, mas espero que o progresso de nossos conhecimentos sobre química genética nos torne mais habilitados a lidar com a doença hereditária. Não vejo nenhuma possibilidade de conflito numa sociedade decente que use o conhecimento científico para o aprimoramento humano”. ... O Dr. Kornberg deixou a nosso encargo definir, ou redefinir, o que seja uma sociedade decente. (Alistair Cooke, *The Guardian* [Londres], 17 de dezembro de 1967.)

No verão de 1968 irrompeu na Grã-Bretanha uma controvérsia sobre o papel desempenhado por cientistas acadêmicos nas atividades do Serviço Microbiológico do Ministério da Defesa em Porton, um dos mais ativos centros mundiais de pesquisa sobre guerra química e biológica. (Foi esse serviço, por exemplo, que criou alguns dos gases mais comumente utilizados pelas forças americanas no Vietname.) O Professor E. B. Chain, do Imperial College, protestou contra esse “irresponsável sensacionalismo da imprensa” numa longa carta ao *The Observer*, detalhando o grande número de valiosas linhas de *pesquisa resultantes* do trabalho executado em Porton.

O que há de errado em se aceitar recursos para pesquisas do Ministério da Defesa? Como é notório, durante muitos anos milhares de cientistas aceitaram tais verbas, da Marinha dos E.U.A., da Força Aérea dos E.U.A., da OTAN e de organizações nacionais e internacionais semelhantes, para pesquisa fundamental em muitos campos das ciências físicas e biológicas: isto não significa que tal trabalho os tenha envolvido em pesquisa de tecnologia militar. Só se pode ser grato pela sabedoria e providência demonstradas pelos responsáveis pela formulação e execução das políticas dessas organizações, ao franquearem recursos para o patrocínio de pesquisa teórica fundamental que não tem nenhuma relação imediata, e geralmente sequer remota, com problemas de tecnologia bélica.

É claro que quase todo tipo de pesquisa, por mais teórica que seja, e quase toda invenção, por mais benéfica que seja à humanidade, desde a faca até a energia atômica, desde anestésicos até hormônios vegetais, podem ser usados para a guerra e outros fins deletérios, mas não cabe, evidentemente, ao cientista e ao inventor a responsabilidade pela forma como são usados os resultados de sua pesquisa ou de suas invenções. (*The Observer* [Londres], 1º de junho de 1968.)

Na realidade, é muito dúbia a afirmativa de que qualquer cientista competente não seja capaz de fazer uma previsão acertada de como suas descobertas poderão ser usadas. Entretanto, ainda que se queira admiti-la como verdadeira, existe uma espécie de resultado que é inteiramente previsível e que o pesquisador nunca consegue perder de vista. A pesquisa produtiva tem como resultado uma carreira muito bem remunerada, em aplauso e ampla notoriedade. Será excesso de cinismo sugerir que tal resultado bastante previsível muitas vezes dificulte prever os prováveis abusos de uma pesquisa?

9) Certa vez C. Wright Mills chamou os cidadãos de nossa sociedade de “satisfeitos robôs”. Talvez seja devido ao fato de o original humano ter-se tornado tão pouco autêntico que nossos cientistas behavioristas mostram-se tão capazes de confiar nas simuladas caricaturas de humanidade de que suas pesquisas dependem cada vez mais. Começamos a imaginar quanto daquilo que nossa sociedade vier a aceitar no futuro como humanamente

normal, legítimo e apropriado será baseado no comportamento de homúnculos eletrônicos como os abaixo descritos.

Uma demonstração pioneira da viabilidade da simulação por computadores apareceu em 1957, quando Newell, Shaw e Simon publicaram uma descrição de seu programa Teorista Lógico, que provava teoremas de lógica simbólica elementar — façanha até então só realizada por seres humanos. Entre as subsequentes aplicações de programas de processamento de informação a problemas clássicos de teoria psicológica, contam-se o Perceptor e Memorizador Elementar de Feigenbaum, modelo cibernético de memorização verbal; a simulação de Feldman do comportamento de pacientes numa experiência de escolha binária e o modelo da formulação conceitual humana de Hovland e Hunt. Lindsay explora outro aspecto da atividade cognitiva em seu processamento por computador de informação sintática e semântica para análise de comunicações em Inglês Básico, e Bert Green e associados programaram uma máquina para responder perguntas formuladas em inglês convencional. Outro aspecto da tomada de decisões aparece no modelo de Clarkson do processo de investimento em fundos mútuos. Num nível mais geral, Newell, Shaw e Simon programaram uma teoria de processamento de dados de solução humano de problemas, um modelo cujo resultado tem sido comparado sistematicamente com o de solucionadores humanos. Reitman incorporou elementos desse sistema geral de solução de problemas na simulação da complexa atividade criativa envolvida em composição musical.

Conquanto as primeiras aplicações de modelos de processamento de informações se concentrassem em aspectos relativamente lógicos de comportamento humano recentes modelos de simulação incorporam reações emocionais. Insatisfeitos com a simplicidade da atividade cognitiva programada no Solucionador de Problemas Gerais de Newell, Shaw e Simon, Reitman e associados recentemente programaram um modelo do tipo de Hebbiano de pensamento humano que não controla completamente o que recorda e esquece, estando sujeito a interrupções e a conflito. Kenneth Colby, psiquiatra, elaborou um modelo de computador para simulação de manipulação terapêutica de emoções como também de respostas de um paciente. No *Homunculus*, nosso modelo de computador para comportamento social elementar, pacientes simulados às vezes podem apresentar reações de cólera ou culpa, ou podem reprimir a agressão e mais tarde dirigi-la a uma figura menos ameaçadora que aquela que violou normas relativas à justiça distributiva.

... Entre outras aplicações de computadores envolvendo considerações de comportamento emocional contam-se a simulação de Coe de reações a frustração e conflito, a simulação de Loehlin de socialização, e o projeto de Abelson para simulação em computador de cognição “quente”, afetuosa. Robert Abelson, William McPhee e associados prepararam imaginativas simulações de comportamento eleitoral. Utilizando as controvérsias sobre fluoridização da água como caso operacional, Abelson e Bernstein combinam teorias de várias disciplinas e tanto de fenômenos de campo como experimentais ao construir seu modelo. A indivíduos simulados são atribuídas características sabidamente relevantes, e o modelo programado especifica os processos através dos quais poderão modificar-se durante a campanha de fluoridização. ...

Em outro estudo ... Raymond Breton simulou uma situação de restrição de produção. Segundo esse modelo, na maioria das condições as pressões provenientes de colegas de trabalho têm como resultado uma produção mais homogênea, presumivelmente de conformidade com a norma. Contudo, quando a motivação por recompensa monetária intensifica-se, alguns trabalhadores simulados criam

sentimentos negativos em relação àqueles que tentam aplicar coações, e aumenta a variabilidade da produção (J. T. e J. E. Gullahorn, “Some Computer Applications in Social Science”, *American Sociological Review*, vol. 30, junho de 1965, pp. 353-365).

Notas Bibliográficas

Capítulo I, Os Filhos da Tecnocracia e Capítulo II, Uma Invasão de Centauros

Grande parte do que a contracultura tem de mais valioso não chega a ser publicado — uma consideração importante para quem desejar compreendê-la. Talvez seja mais fácil perceber o que desejam os jovens prestando atenção a cartazes, botões de lapela, trajes e danças — e sobretudo à música pop, que hoje une todo o grupo etário dos treze aos trinta anos. É provável que Timothy Leary esteja certo ao identificar os grupos pop e de rock com os verdadeiros “profetas” da nova geração. Infelizmente, acho essa música difícil de engolir, embora reconheça que provavelmente a expressão mais vivida e oportuna da rebeldia dos jovens esteja não só nas letras das canções como em todo o estilo gutural e rouquenho do som e da execução. Embora ninguém deixe de ficar impressionado pela inovação e pela esplendente sofisticação da melhor música pop, acho que me inclino a julgar grande parte dela demasiado ruidosa e/ou demasiado “eletrificada”. Não sou particularmente a favor de se transformar a música e a voz humana em matéria-prima da engenharia acústica. Acho também que a música pop presta-se a um excesso de sensacionalismo comercial: a procura frenética de novos truques e choques espantosos. Contudo...

No que tange a matéria impressa, as fontes mais adequadas são os jornais *underground*, inumeráveis e muitas vezes efêmeros. (Estará alguém colecionando esse material?) Uma medida da natureza contagiante da contracultura é que até mesmo cidades de tamanho médio (Spokane, Northampton, Massachusetts, Dallas, etc.), já possuem suas publicações de irreverência militante. Entre as principais publicações estão *The Berkeley Barb*, *The East Village Other*, os dois *Oracles*, de São Francisco e da Califórnia do Sul, os dois *Free Press*, de Los Angeles e de Nova York, e, em Londres, *The International Times*, *Peace News* e *Oz*. Grande parte desse material disperso foi coligido em *Underground Digest*, publicado por Underground Communications, Inc. (PO Box 211, Village Station, Nova York. N. Y.).

O vício dessas publicações está no fato de facilmente descambarem para a obscenidade extravagante ou a pieguice psicodélica. Pior ainda, alguns dos exemplos mais militantes parecem fruto de um rude e frenético desprezo por todos quantos não pertençam à redação. Contudo, entre a pura pornografia e a cólera indiscriminada muitas vezes encontra-se um fino humor, um grito manso e inocente, e até mesmo uma ou outra reportagem importante.

Em nível nacional, parece que é *The Realist* que melhor expressa a contestação mais violenta e indefinida. Uma das publicações pioneiras da imprensa underground foi o *Journal for the Protection of All Beings* (San Francisco: City Lights, 1961), fantástica e deliciosa coletânea de ensaios, do qual só saiu um número, hoje certamente uma raridade.

Os catálogos das várias universidades livres e experimentais proporcionam outra fonte conveniente para quem quiser se manter a par dos interesses contraculturais.

O excêntrico ensaio de Norman Mailer *The White Negro* (San Francisco: City Lights Pocket Poets Series, 1957), ainda representa uma das melhores avaliações pioneiras da rebeldia da juventude. Obra mais recente é *Revolution for the Hell of It* (Nova York: Dial Press, 1969), de Abbie Hoffman, líder do Partido Internacional da Juventude, que expressa injuriosamente o desinteresse hippie pela política.

A Nova Esquerda oferece materiais mais articulados. Entre seus periódicos contam-se *The New University Conference Newsletter* (Chicago), *Liberation* (Nova York) e, ao nível de circulação em massa, *Ramparts*. Mitchell Cohen e Dennis Hale, eds., *The New Student' Left*, ed. rev. (Boston: Beacon Press, 1967) constitui uma boa antologia. Paul Jacobs e Saul Landau, *The New Radicais: A Report with Documents* (Nova York: Vintage Books, 1966) representa um manual de consulta bastante informativo, sobretudo com relação às origens e às distinções entre os muitos grupos estudantis de esquerda.

Sobre algumas das insurreições estudantis mais importantes, ver Hal Draper, *The New Student Revolt*, com introdução de Mario Savio (Nova York: Grove Press, 1966); S. M. Lipset e S. S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations* (Nova York: Anchor Books, 1966); Jerry Avorn, et. al., *Up Against the Ivy Wall: A History of the Columbia Crisis* (Nova York: Atheneum, 1968); Hervé Bourges, ed., *The French Student Revolt: The Leaders Speak* (Nova York: Hill & Wang, 1968). Embora os revolucionários ainda tenham que esperar que a história os justifique, os editores americanos estão evidentemente garantindo que a história passe para o papel em letra de forma não mais que nove meses depois do acontecimento.

Daniel e Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative* (Nova York: McGraw-Hill, 1969) constitui uma lúcida e brilhante análise da revolta parisiense de 1968, escrita por seu mais destacado porta-voz anarquista. Os Cohn-Bendit revelam magnífica sensibilidade libertária em relação à manipulação gerencial da economia tecnocrática e dos movimentos de oposição ameaçadoramente revolucionários. “O verdadeiro sentido de revolução não é uma mudança de direção”, argumentam os autores, “mas uma mudança do homem. ... a revolução deve nascer da alegria e não do sacrifício”. Receio, porém, que superestimem as potencialidades da “resistência espontânea” e das “células de insurreição”, na ausência de uma análise profunda da mitologia da tecnocracia. Na falta dessa análise, duvido que a estratégia que propõem, agitação ad hoc nas ruas, possa levar a mais que explosões temporariamente terapêuticas de frustração.

Um judicioso debate sobre as esquerdas, “The New Left and the Old”, foi publicado em *The American Scholar*, outono de 1967. Os participantes são Dwight MacDonald, Richard Rovere, Ivanhoe Donaldson e Tom Hayden.

Estudos interessantes sobre os problemas da transição para a vida adulta aparecem em Kenneth Keniston, *Young Radicais* (Nova York: Harcourt, ferace & World, 1968); Edgar Friedenberg, *The Dignity of the Young and Other Atavisms* (Boston: Beacon Press, 1965); e, naturalmente, Paul Goodman, *Growing up Absurd* (Nova York: Random House, 1960). O livro de Goodman tem um defeito, a estranha idéia de que as moças não tenham problemas de crescimento. Sem dúvida porque têm a opção de ao chegar à maioridade passar para uma subordinação social pré-fabricada — algo que nossos jovens negros não parecem considerar grande favor.

Para algumas reflexões sobre a maneira como o ethos da rebeldia afeta os círculos intelectuais, ver Theodore Roszak, ed., *The Dissenting Academy* (Nova York: Pantheon, 1968).

Com respeito à tecnocracia, a melhor exposição teórica é Jacques Ellul, *The Technological Society*, tradução de John Wilkinson (Nova York: A. A. Knopf, 1964). O livro apresenta dois defeitos, excessiva prolixidade e pessimismo esmagador. Tão pessimista quanto ele, porém menos prolixo, é Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man*

(Chapel Hill, N. C. : University of North Carolina Press, 1950), que tenta uma explicação evolucionária de nossas obsessões tecnológicas. A melhor tentativa já realizada de elaborar uma completa anatomia sócio-econômica da florescente tecnocracia americana é John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State* (Boston: Houghton Mifflin, 1967). Sua tese é a de que “são os imperativos da tecnologia e da organização, e não as imagens de ideologia, que determinam a forma da sociedade econômica”. Como não possui inclinação para se afastar da mística do conhecimento científico, Galbraith não percebe que “os imperativos da tecnologia e da organização” compreendem uma ideologia bastante definida, mas que não pode ser desafiada sem que se conteste o mito da consciência objetiva. Também por esta razão, as reformas que propõe são inócuas, principalmente quando ele deplora o mau gosto artístico da “tecno-estrutura”. É estranho que Galbraith não perceba que nos estamos tornando rapidamente uma sociedade muito culta. Pessoalmente, não tenho dúvidas de que mais uma geração e nosso Conselho de Segurança Nacional tomará suas decisões executando quartetos de cordas. Seremos na verdade uma sociedade de guerreiros e humanistas industriais. As propostas de Galbraith para expansão da “dimensão estética” da educação superior (com o que ele parece referir-se a bom gosto) devem ser comparados com alguns importantes artigos sobre a degeneração das humanidades: Louis Kampf, “The Humanities and the Inhumanities”, *The Nation*, 30 de setembro de 1968; e William Arrowsmith, “The Future of Teaching”, *The Public Interest*, Inverno, 1967.

Em *The Human Use of Human Beings* (Boston: Houghton Mifflin, 1950), Norbert Wiener estabeleceu o conceito de “cibernética” e enunciou uma das teses, fundamentais do gerencialismo tecnocrático: a de que o homem e a vida social em geral não passam de aparelhos de comunicação. Dentro do espírito dessa metáfora infeliz chegamos a toda espécie de corriqueiras tolices contemporâneas que espíritos estreitos estão hoje ocupados em transformar num *Weltanschauung*, como as de que uma célula fotoelétrica é um “órgão sensorial”, que o *feedback* (realimentação) é “propriocepção”, que computadores tenham “memórias”, possam “aprender”, “ensinar”, “tomar decisões” e “criar”. Apesar dos inteligentes presságios de Wiener sobre os abusos potenciais da cibernação (ver o capítulo 10 de seu livro), o livro constitui doloroso exemplo de como um cientista de grande consciência contribui, a despeito de tudo, para a degradação da personalidade humana. Para algumas dúvidas saudáveis quanto às possibilidades puramente técnicas dos computadores, ver Mortimer Taube, *Computers and Common Sense* (Nova York: McGraw-Hill, 1961).

Para um exemplo recente da mentalidade tecnocrática em ação, ver Robert McNamara, *The Essence of Security* (Nova York: Harper & Row, 1968). Duas outras expressões da ortodoxia tecnocrática são James R. Kiliian Jr., “Toward a Research-Reliant Society”, e Jerome B. Weisner, “Technology and Society”; ambos ensaios aparecem em Harry Woolf, ed., *Science as a Cultural Force* (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins Press, 1964). Com relação a pesquisa, aperfeiçoamento, especialização e apoio governamental a essas atividades, o argumento irredutível desses ensaios é apenas um: mais, mais, mais, MAIS. Nenhuma autoridade pública pode ou quer opor-se a uma lógica tão irresistível.

Além dessas fontes, o leitor interessado deve simplesmente atentar a tudo quanto partir de assessores presidenciais, passados, presentes e futuros, sobre defesa, economia e relações exteriores: McGeorge Bundy, A. A. Berle, Edward Teller, W. W. Rostow, Henry Kissinger, etc., etc. Qualquer coisa de Herman Khan servirá também como amostra perfeita do estilo tecnocrático, bem como qualquer material oriundo da RAND, do Programa sobre Ciência e Tecnologia da Universidade de Harvard, do Instituto Hudson do próprio Khan,

do Instituto de Pesquisa de Stanford, da Technical Operations Incorporated ... e muitos outros centros de prospectiva militar-industrial-universitários.

Para uma expressão ficcional de engenharia social utópica, há B. F. Skinner, *Walden Two* (Nova York: Macmillan, 1948).

John Wilkinson, ed., *Technology and Human Values* (Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions, 1967) contém vários ensaios interessantes relativos à tese de Ellul.

O filme *Dr. Strangelove*, de Stanley Kubrick, representa o comentário mais incisivo sobre a imoralidade da tecnocracia. Infelizmente, essa sátira praticamente já nasceu morta numa época cuja chamada realidade ultrapassa as loucuras da imaginação satírica. Nem mesmo Jonathan Swift poderia ter imaginado insanidade tão grande quanto o equilíbrio pelo terror ou a defesa civil termonuclear.

As melhores reflexões sobre as formas e métodos sociais da tecnocracia são encontradas nas obras de Herbert Marcuse e Paul Goodman, abaixo relacionadas.

Capítulo III: A Dialética da Libertação

As principais obras de Herbert Marcuse são: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1941); *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958); *Eros and Civilization*, cuja melhor edição é a da Vintage Books, 1962, com seu “novo prefácio”, da maior importância; *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964).

O ensaio de Marcuse “Socialism in the Developed Countries”, *International Socialist Journal*, abril de 1965, pp. 139-51, constitui uma exposição clara e sucinta de sua teoria social, isenta da densidade germânica de suas obras mais longas.

Um dos ensaios mais populares de Marcuse, sobretudo entre os jovens europeus, é “Repressive Tolerance”, publicado em Robert Wolff, Barrington Moore, Jr., e H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1965). A tese infeliz desse ensaio parece ser de que a tolerância manifestada em relação aos porta-vozes da direita repressiva deve ser transferida para porta-vozes da esquerda progressista — se necessário (qual a alternativa?) invocando-se o “direito natural” das “minorias oprimidas e subjugadas de utilizar meios extralegais...” Idéias desse quilate dispensam a complexa justificação filosófica que Marcuse lhe dá. Sua legitimidade tende a manifestar-se espontaneamente sempre que se combinar justa indignação e poder revolucionário. Sinto-me mais inclinado a concordar com Tolstoi, que, ao lhe ser perguntado se não via diferença entre a repressão reacionária e a repressão revolucionária, respondeu que evidentemente havia diferença: “a diferença entre merda de gato e merda de cachorro”.

Vários ensaios referentes ao pensamento de Marcuse aparecem em Kurt H. Wolff e Barrington Moore, Jr., eds., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston: Beacon Press, 1967).

A interpretação que Marcuse oferece para Freud deve ser comparada com a interpretação marxista doutrinária de Paul Baran em “Marxism and Psychoanalysis”, *Monthly Review*, outubro de 1959.

Sobre o Humanismo Marxista, ver Daniel Bell, “in Search of Marxist Humanism: The Debate on Alienation”, *Soviet Survey*, nº 32, abril-junho de 1960 e suas notas bibliográficas. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (Nova York: Unger, 1961) constitui um bom ensaio sobre o tema, ainda que por vezes demasiado panegírico. O livro contém trechos traduzidos dos “Manuscritos Econômicos e Filosóficos” de Marx, publicados na íntegra pelo Foreign Languages Publishing House, Moscou, 1959. Alguns comentários interessantes de Marcuse sobre o Humanismo Marxista aparecem em “Varieties of Humanism”, *Center Magazine* (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara), junho de 1968.

As principais obras de Norman O. Brown são: *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959) e *Love's Body* (Nova York: Random House, 1966). Seu ensaio “Apocalypse: The Place of Mystery in the Life of the Mind”, publicado em *Harper's*, maio de 1961, é vital para a compreensão de *Love's Body*, bem como a correspondência entre Marcuse e Brown em *Commentary*, fevereiro e março de 1967.

Capítulo IV: Jornada ao Oriente

Não podemos relacionar aqui o grande número de publicações da poesia de Allen Ginsberg. São fáceis de se localizar as coleções de suas obras. Uma análise de sua poesia aparece em Donald M. Allen, ed., *The New American Poetry 1945-1960* (Nova York: Grove Press, 1960). Sua antologia de obras da juventude, *Empty Mirror* (Nova York: Totem Press, 1961), com prefácio de Williams Carlos Williams, representa ajuda valiosa para a compreensão de seus poemas posteriores. Conquanto a obra de Ginsberg seja um dos melhores e mais visíveis barômetros de nossa época, e conquanto revele sempre uma encantadora cordura, não me abalanço a considerá-la grande coisa como poesia, com exceção de passagens ocasionais, que invariavelmente soam melhor lidas pelo autor do que impressas. Ginsberg expressa todas as idéias corretas, mas prefiro a maneira como poetas como Gary Snider, Robert Bly e Denise Levertov (entre os poetas da década de 50 e 60) as exprimem. Lawrence Ferlinghetti parece-me um excelente poeta cômico. Seu sábio e irônico *Coney Island of the Mind* (Nova York: New Directions, 1958) será provavelmente o livro de poesia mais popular entre os universitários deste século. A poesia de Michael McClure também me atrai; mas sua louvadíssima peça *The Beard* constitui exemplo lastimável da facilidade com que a contracultura descamba para pretensiosa (e comercialmente lucrativa) pornografia.

Deve-se mencionar também Kenneth Rexroth, cuja influência sobre a cultura jovem foi sutil, intensa e inteiramente saudável. Sua poesia, que considero superior a qualquer coisa produzida por seus colegas mais jovens, torna evidente que ele se antecedeu à contracultura.

O último livro de Jack Kerouac, *Satori in Paris* (Nova York: Grove Press, 1966) só leva a pensar se ele jamais mereceu ser levado a sério.

Dos livros de Alan Watts, gostei mais de *The Way of Zen* (Nova York: Pantheon, 1957) e *Psychoterapy East and West* (Nova York: Pantheon, 1961). *This Is It* (Nova York: Collier Books, 1967) contém o ensaio “Beat Zen, Square Zen and Zen”. *The Book: On the Taboo against Knowing Who Are* (Nova York: Collier Books, 1967) constitui bom exemplo da maneira leve com que Watts às vezes discorre como temas filosóficos.

D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, organizado por William Barret (Nova York: Doubleday, 1956), contém os ensaios mais populares de Suzuki.

Meu modesto conhecimento sobre Zen e Taoísmo muito deve às traduções de Arthur Waley; a Nyogen Senzaki e R. S. McCandless, eds., *The Iron Flute* (Tóquio: Tuttle, 1961); e às traduções de Thomas Merton em *The Way of Chuang Tzu* (Nova York: New Directions, 1965). E também à música de John Cage... que pode ser questionável como música, mas que constitui, creio eu, delicioso *non-sense*.

Capítulo V: O Infinito de Imitação

Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind* (Londres: Gollancz, 1958) constitui bom estudo das drogas e de sua influência sobre a expressão cultural desde o tempo de De Quincey. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nova York: Modern Library, 1936) representa ainda hoje a tentativa mais global de fazer afluir para a caudal filosófica os estados de consciência transnormal, ainda que tenha tido pouco impacto sobre o pensamento acadêmico. Os livros recentes de maior influência são Aldous Huxley, *Doors of Perception* (Nova York: Harper, 1954) e Alan Watts, *The joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, com prefácio de Timothy Leary e Richard Alpert (Nova York: Pantheon, 1962).

A contribuição de Timothy Leary é sumariada em *High Priest* (Nova York: World, 1968) e *The Politics of Ecstasy* (Nova York: Putnam, 1968). O primeiro, parte inicial de uma projetada autobiografia em quatro volumes, constitui caricatura perfeita da maioria dos temas contraculturais analisados neste livro, e eivado de um egocentrismo gritante.

Ralph Metzner, ed., *The Ecstatic Adventure* (Nova York: Macmillan, 1968) constitui uma antologia de aproximadamente quarenta relatos de experiências com drogas. Julgo que aqueles que estiverem bastante interessados no assunto deveriam provavelmente não ler o livro e praticar as experiências pessoalmente. Há também Jane Dunlap (pseud.), *Exploring Inner-Scape: Personal Experiences under LSD-25* (Londres: Gollancz, 1961); umas poucas páginas bastarão para reduzir o conceito em que se tenha a promessa psicodélica.

Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1968) situa a experiência com as drogas no contexto de uma cosmovisão xamanista ameríndia e constitui, portanto, contribuição valiosa para a literatura sobre o tema.

Capítulo VI: A Exploração da Utopia

As obras de Paul Goodman são por demais numerosas e conhecidas para serem citadas aqui. Contudo, desejo frisar a importância de *The Empire City* (Nova York: Macmillan, 1964) e *Gestalt Therapy* (Nova York: Delta Books, 1951), em colaboração com Frederick Perls e Ralph Hefferline. Seu livro *Persons or Personnel: Decentralizing and the Mixed System* (Nova York: Random. House, 1965) contém importantes reflexões sobre a tecnocracia e suas alternativas. O ensaio “The Diggers in 1984”, publicado em *Ramparts*, setembro de 1967, constitui bom exemplo da sociologia visionária de Goodman.

Os contos de Goodman, alguns dos quais constituem excelente literatura, foram compilados em *Adam and His Works* (Nova York: Vintage Books, 1968). Alguns desses

contos captam em poucas páginas o que Goodman tem de essencial: a teoria social anarquista, o atletismo, a sexualidade Reichiana e o misticismo Taoísta-Gestalt.

Com relação ao anarquismo em geral, George Woodcock, *Anarchism* (Cleveland, Ohio: Meridian Books, 1962) constitui bom sumário da história e da literatura clássica do movimento. Alex Comfort, *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problem of Power* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1950) representa uma análise clássica das corrupções do poder; a obra de Comfort, eminente teórico anarquista inglês (além de médico, poeta, romancista, crítico...) assemelha-se notavelmente à de Goodman. O periódico *Anarchy* (Londres) oferece a melhor cobertura contínua do pensamento anarquista sobre, problemas contemporâneos. O Príncipe Kropotkin é, em minha opinião, o mais cativante dos grandes ideólogos da tradição anarquista.

Como fonte sobre comunitarismo sugiro Arthur Morgan, *The Small Community* (Nova York: Harper, 1942) e Clare Huchet Bishop, *Ali Things Common* (Nova York: Harper, 1950), que trata da comunidade de trabalho Boimondau na França, que deveria ser mais imitada. A obra máxima sobre o assunto é *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1960), de Martin Buber.

Finalmente, creio que devo mencionar a novela *Island* (Nova York: Harper & Row, 1962) de Aldous Huxley, em que abundam brilhantes idéias sobre comunitarismo, e que tem exercido grande influência entre seus leitores jovens.

Capítulo VII: O Mito da Consciência Objetiva

É bastante extensa a bibliografia recente exaltando a cosmovisão científica. Dentre os mais cultos defensores da ciência destaca-se Jacob Bronowski. Ver seus livros *The Common Sense of Science* (Londres: Pelican Books, 1960) e *Science and Human Values*, ed. rev. (Nova York: Harper Torchbooks, 1965). Julgo interessante o quanto os pontos de vista de Bronowski (por exemplo, "... os homens têm clamado por liberdade, justiça e respeito justamente na medida em que o espírito científico se espalhou entre eles") caminham a par com os de Ayn Rand, o ideólogo "objetivista" de direita. Julian Huxley, *Religion Without Revelation* (London: Max Parrish, 1959) advoga a transformação da ciência numa religião secular.

Ver também P. B. Medawar, *The Art of the Soluble* (Londres: Methuen, 1967) e o assaz citado (e jovialmente tecnocrático) C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963). C. C. Gillespie, *The Edge of Objectivity* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960) constitui uma exposição forte e estóica da tendência alienante do pensamento científico — embora francamente me espante como uma pessoa é capaz de aceitar uma concepção tão masoquista do destino a que nos leva a busca da verdade.

Tanto quanto suas outras obras, *Understanding Media* (Nova York: McGraw-Hill, 1964), de Marshall McLuhan, leva ao extremo, reveladoramente, a subordinação da personalidade à tecnologia. Creio que os jovens que aplaudem McLuhan não compreendem as plenas implicações do que ele diz. Minhas idéias sobre McLuhan aparecem em "The Suma Popologica of Marshall McLuhan", em *McLuhan Pro and Con*, organizado por Raymond Rosenthal (Nova York: Funk & Wagnalls, 1968).

O estudo mais completo e mais exuberante publicado recentemente sobre a arte tecnológica é Jasia Reichardt, ed., *Cybernetic Serendipity: The Computer and the Arts* (Nova York e Londres: Studio International, 1968).

Menciono a seguir as obras que considerei útil, de uma forma ou de outra, ao abordar a cosmovisão científica convencional: Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Nova York: Mentor Books, 1925); Suzanne Langer, *Philosophy in a New Key*, 2ª edição (Nova York: Mentor Books, 1962); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1959) — uma notável crítica da objetividade científica; René Dubos, *The Dreams of Reason* (Nova York: Columbia University Press, 1961) e *The Mirage of Health* (Nova York: Harper, 1959). Este último livro levanta algumas dúvidas inesperadas sobre nossos pressupostos mais arraigados com relação ao progresso da medicina. Jacques Barzun, *Science: The Glorious Entertainment* (Nova York: Harper & Row, 1964); Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (Nova York: Macmillan, 1967) é notável por sua enérgica crítica à psicologia behaviorista; Barry Commoner, *Science and Survival* (Nova York: Viking Press, 1966); Catherine Roberts, *The Scientific Conscience* (Nova York: Braziller, 1967).

Dentre as muitas contribuições de Lewis Mumford, considero as seguintes como as mais importantes dentro do contexto deste livro: *The Conduct of Life* (Nova York: Harcourt, Brace & World, 1951); *The Transformations of Man* (Nova York: Collier Books, 1956); *The Myth of the Machine* (Nova York: Harcourt, Brace & World, 1967). A última obra citada expõe uma importante concepção das origens da tecnologia da máquina e de sua influência sobre a civilização.

Abraham Maslow, *The Psychology of Science* (Nova York: Harper & Row, 1966) é absolutamente essencial para uma avaliação inteligente da objetividade científica.

O ensaio de Lynn White “Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 10 de março de 1967, constitui uma tentativa de avaliação da contribuição do cristianismo para nossa falsa concepção da natureza.

The Society for Social Responsibility in Science Newsletter (publicado em Bala-Cynwyd, Penn.) representa uma admirável análise da ética profissional da ciência. O periódico *Man on Earth*, de S. P. R. Charter, publicado em Olema, Califórnia, publica críticas judiciosas sobre os maus hábitos ecológicos de nossa sociedade.

As discussões mais sérias que conheço sobre ciências aparecem em notável publicação *Manas* (Los Angeles, Califórnia).

Desejo mencionar ainda Bertrand Russell, *Autobiography*, 2 volumes (Boston: Little, Brown, 1967-68), que oferece algumas expressões dilacerantes da inadequação espiritual da cosmovisão científica por parte de um de seus maiores investigadores e promotores.

Capítulo VIII: Olhos de Carne, Olhos de Fogo

Grande parte do conteúdo desse capítulo origina-se de modo geral da sensibilidade romântica. Qualquer coisa que Blake tenha escrito parece profundamente relevante à busca de realidades alternativas. O ensaio “Defense of Poetry”, de Shelley, é decerto da maior importância. Remontando-nos a um período anterior, a poesia de Thomas Traherne também me parece de grande relevância para renovar nossa capacidade de experiência. Henri

Bergson, *Two Sources of Morality and Religion* (Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1954) ensinou-me uma distinção básica na análise da religião que é invariavelmente desdenhada pelo humanismo secularizado de nossa época.

Obras recentes que tratam do tema deste capítulo são John Beer, *Blake's Humanism* (Nova York: Barnes & Noble, 1968); Ernst Lehrs, *Man or Matter: Introduction to a Spiritual Understanding of Nature Based on Goethe's Method*, ed. rev. (Nova York: Harper, 1958); R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* (Londres: Penguin Books, 1967). Tudo quanto jamais li de Martin Buber, mas sobretudo seu livro *Hasidism* (Nova York: Philosophical Library, 1948), fala convincentemente sobre o problema de se abrir as portas da percepção.

Os conceitos antropológicos contidos no capítulo serão provavelmente excêntricos do ponto de vista da ortodoxia profissional. Contudo, inclino-me a concordar com Paul Goodman (*Gestalt Therapy*, p. 307) quando ele diz que a grande tarefa da antropologia consiste em “mostrar o quanto da natureza humana se ‘perdeu’ e em imaginar maneiras práticas para sua recuperação”.

Baseei-me principalmente em: Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964) — que constitui obra indispensável de pesquisa e análise — e *Myths, Dreams and Mysteries* (Nova York: Harper, 1961); Joseph Campbell, *Hero with a Thousand Faces* (Nova York: Pantheon, 1949); Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1959); Robert Redfield, *The Primitive World and its Transformations* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1953) e *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960; Géza Roheim, *Gates of the Dream* (Nova York: International Universities Press, 1952); R. H. Lowie, *Primitive Religion* (Nova York: Boni & Liveright, 1924). Este último acentua o ponto crítico de que a essência da religião (e da magia) é o senso do “Extraordinário”. Com relação a esse sentido primitivo do sagrado, hoje tão implacavelmente substituído por secularismos inadequados (“magia má”, como eu a chamo), ver também N. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Nova York: Doubleday-Anchor, 1948) e Roger Callois, *Man and the Sacred* (Glencoe, 111.: Free Press, 1959). Este último é um tanto fraco como antropologia, mas tanto quanto o clássico de Rudolph Otto *The Idea of the Holy* (Nova York: Galaxy Books, 1958), constitui excitante especulação filosófica.

Kaj Birket-Smith, *The Eskimos* (Londres: Methuen, 1936) constitui magnífico estudo da cosmovisão de uma cultura primitiva e do papel do xamã. C. M. Bowra, *Primitive Song* (Nova York: Mentor Books, 1963) examina a visão mágica manifestada nas canções de primitivos remanescentes. Dentro da mesma linha, ver Jerome Rothenberg, ed., *Technicians of the Sacred* (Nova York: Doubleday, 1968), excelente antologia de poesia primitiva, enriquecida com brilhantes comentários do compilador.

Este Livro foi composto e impresso nas oficinas
gráficas da Editora VOZES Limitada,
Rua Frei Luís, 100, Petrópolis,
Estado do Rio de Janeiro, Brasil,
em 1972, Ano Internacional do Livro.

